Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Entwickelt Max Stirner in „Der Einzige und sein Eigentum“ den Begriff des Anarchismus?

Verfasserin

Sabine Jelinek

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Dezember 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Philosophie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Rhemann

Solange die Gelehrten von den Reichen und von den Regierenden abhängig sind, wird ihrer Wissenschaft dadurch unfehlbar der Stempel aufgedrückt und solange besteht stets die Gefahr eines Stillstands ....

Kropotkin

Inhaltsangabe

1. Der Begriff „Anarchismus“

1. 1. Erste Annäherung

„Anarchie“ als Begriff bedeutet nicht, wie oftmals angenommen, Terror oder Chaos, sondern Herrschaftslosigkeit, wobei „Anarchismus“ demnach die Lehre oder das Gedankengebäude davon ist. Genauer gesagt heißt das aus dem Griechischen stammende „anarchos“ (ἄναρχος) beziehungsweise „anarchia“ (ἀναρχία) „keine Regierung“, Herrschaftslosigkeit oder Mangel an Oberherrschaft, wobei dann demnach „archos“ (An)führer oder Oberhaupt bedeutet und „an“ das verneinende Präfix ist. Oft wird der Begriff mit Gesetzlosigkeit „übersetzt“, was so nicht stimmt, wobei eingeräumt werden kann, dass eine anarchistische Theorie das staatliche oder institutionalisierte Gesetz ablehnt, weil dies die Herrschaft der Gesetzgebenden ausdrückt und als eine Vorschrift, eine Norm, ein Zwang gilt. Diese Beschränkung der Freiheit des Einzelnen wird demnach schon verworfen, aber dies ist die *Folge* des Postulats der Herrschaftslosigkeit. Außerdem plädiert jene Philosophie sehr wohl an die individuellen „inneren“ Gesetze, während jegliche Manipulation von „außen“ verworfen wird. (Hier stellt sich natürlich schon von Anfang an die Frage, inwiefern jeder Mensch nach seinen Gesetzen handeln kann, ohne die Gesetze des Anderen zu negieren und ohne dem Anderen durch sein Handeln wiederum die eigenen Gesetze auf zu zwingen.)

Weiters müsste es sich ergeben, dass der Anarchismus jegliche (gesetzgebende) Regierungsform ablehnt und eine staatenlose Gesellschaft mit dem Ausgangspunkt des Internationalismus anstrebt. Doch nicht alle Anarchisten sind primär an der Abschaffung des Staates interessiert, da sie das Anarchistische entweder primär im Denken verankert wissen wollen oder weil sie der Ansicht sind, dass auch innerhalb des Staates eine anarchistische Lebensform gelebt werden kann- praktisch und theoretisch. Dennoch wird es als Ziel angesehen, dass, indem der Anarchismus (vor)gelebt wird, der Staat schrittweise überflüssig wird, sich auflöst, ohne dass Gewalt oder Terror ausgeübt werden müssen. Freilich gibt es auch Ansätze, die einen radikalen bis gewaltsamen Umbruch anstreben, der die neue Gesellschaftsform dann initiieren möge, was im Gegensatz zu der „friedlichen“ anarchistischen Revolution (im Kopf) steht. Faktum ist nun allgemein, dass der Staat als demoralisierendes Element angesehen wird, das den Menschen

verdirbt, da dieser Tätigkeiten ausführt, die ihm „von oben“ befohlen werden, was das selbständige (kritische) Denken und dadurch auch das eigenverantwortliche Handeln zurückdrängt. Es geht hier demnach um Bewusstwerdung und um den Appell an das eigene Urteilsvermögen. Von dieser Warte aus gesehen kann der Anarchismus auch so gedeutet werden, dass jegliche Moralvorstellung, alle Gesetze, Normen, Regeln, Dogmen, Empfehlungen oder das, was man nicht einmal denken soll, im Geist überprüft werden müssen.- Um sich dann die Frage zu stellen, ob nicht vielleicht genau das Gegenteil wahr oder ob eine Umstrukturierung, sprich eine Korrektur, notwendig sei. So gesehen kann die anarchistische Philosophie zunächst einmal als anarchistisches *Denken* bezeichnet werden. Es kann demnach auf einer rein metaphysischen oder theoretischen Ebene eine anarchistische Philosophie vertreten werden, die isoliert von direkten Handlungsanweisungen besteht. Überhaupt wird sich zeigen, dass „Anweisung“ das falsche Wort in diesem Kontext ist. Dem anarchistischen Handeln liegt also immer ein anarchistisches Denken zugrunde, soweit man von (reflektierten) Handlungen ausgeht. Um zu verdeutlichen, dass der Anarchismus nicht ein rein politisches beziehungsweise praktisches Konzept ist, kann er speziell als „philosophischer Anarchismus“ bezeichnet werden.[1]

Es kann aber nicht abgestritten werden, dass eine anarchistische Philosophie stark praktisch interpretiert worden ist, da sie ja genauso politische Fragen des (anarchistischen) Zusammenlebens und Verhaltens des Einzelnen thematisiert. Die wohl heikelste praktisch-politische Frage, die sich der Anarchismus stellt, ist, wie der Übergang von einer nicht-anarchistischen zu einer anarchistischen Lebensform erfolgen soll. Im Großen und Ganzen gibt es zwei sich widersprechende Antworten darauf: Entweder mit Gewalt, die sich noch einmal unterscheiden lässt in Gewalt an Dingen und an Menschen- worüber aber noch diskutiert werden muss, und zwar darüber, ob der Zwang der Gewalt nicht dem anarchistischen Element völlig zuwider laufe. Oder aber ohne Gewalt, entweder mittels passiven Widerstand oder durch die Verlagerung des anarchistischen Elements in das „reine“ Denken.

Genauso falsch wie zu denken, jegliche anarchistische Theorie verherrliche die Gewalt oder das Attentat, wäre es, zu behaupten, Anarchie als Begriff hieße „Atheismus“ oder völlige Areligiösität. Zwar können diese Begriffe ebenfalls aus der Idee der Herrschaftslosigkeit folgen, aber sie sind eben nicht diese selbst. Gottesvorstellungen werden oftmals als das Anerkennen einer (vom Menschen erschaffenen) Autorität dar gestellt, von der es sich zu befreien gilt, da sie

[1] Vgl.: Crowder, George: „Anarchism“, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vol. 1. Herausgegeben von Edward Craig. London/ New York: Routledge (1998) 244.

als sich verselbständigte außerhalb des Menschen stehende Moralinstanz fungiert. Aber es kommt auf den Gottesbegriff an, den man hat, da es auch anarchistische Gottesvorstellungen gibt. So kann in diesem etwa ein nicht weltliches Wertesystem, das die staatlichen und kirchlichen dadurch aber unnötig macht, gesehen werden. Oder er wird deistisch gedacht, nicht auf den Menschen einwirkend, selbst aber eine Art Ursprünglichkeit verkörpernd, die durch die menschlichen Einrichtungen und Institutionen verfremdet worden
ist. Man könnte daraus- wie andere aus der Vernunft- eine jedem Menschen gegebene innere Gesetzmäßigkeit ableiten, die wiederum alle weltlichen, egal ob konfessionelle oder juristische, Gesetze überflüssig machte. Sicher bleibt der Einwand bestehen, dass anstelle des Rechts bloß Gott stünde, aber wenn man pantheistisch davon ausgeht, dass jeder Gott verkörpere und somit diesen wie auch dessen Gerechtigkeitsempfinden in sich trägt, sieht die Sache wiederum anders aus.

Der Anarchismus steht soweit jeglicher Institution oder straffen Organisationsform ablehnend gegenüber, da diese dazu tendieren, sich zu verselbständigen, zu erstarren und dabei in der Hand einiger Weniger zu sein. Dadurch rücken die (Selbst-)Verantwortung und das eigene Gerechtigkeitsempfinden ins Zentrum, was dazu geführt hat, dass die Idee der Herrschaftslosigkeit von vorneherein als utopisch abgetan worden ist und immer noch wird, denn es wird nicht jedem Menschen zugetraut, dass er von selbst- also autonom- im Sinne der Gesellschaft oder Allgemeinheit handeln kann. Nur indem dem Menschen eine solche fundamentale Hilflosigkeit und Abhängigkeit oder aber auch Bösartigkeit zugesprochen wird, kann überhaupt die Ansicht entstehen, dass das anarchistische Prinzip Chaos hervorrufe und zusätzlich mittels Terror durchgesetzt werden müsse.
Da zwar eine enge Wortdefinition gelingt, diese aber nichts über die Theorie des Anarchismus besagt, werde ich mich einigen anarchistischen Denkern zuwenden. Im Weiteren wird weniger die Frage gestellt werden, ob Anarchismus als Lebensprinzip möglich (gewesen) ist, was eher Aufgabe der Soziologie oder auch der Politikwissenschaft wäre, sondern, wie eine Theorie des Anarchismus argumentiert beziehungsweise was den folgenden Theoretikern oder Vertretern dieses Ideengebäudes gemein ist und wie der Begriff verschieden verwendet wird, was nicht mit Praxisfeindlichkeit verwechselt werden darf.

1. 2. Anarchismus vor dem 19. Jahrhundert: Chaos, Urgrund und Romantik

Schon bei *Homer (zw. 750 und 650)*, dem angeblich ältesten Dichter des Abendlandes und der weitgehend als der Schöpfer der Ilias und Odyssee gilt, und bei *Herodot (um 490- um 430)*, dem griechischen Geschichtsschreiber, bedeutet der Begriff „ohne An- bzw. Heerführer", wobei dieser Umstand für sie zu Unordnung führt.[2] Auch soll Anarchie speziell das Jahr während der Zeit der 30 Tyrannen in Athen bezeichnet haben, während der es kein Oberhaupt gegeben hat, so besagt es auch der Sokrates- Schüler *Xenophon (430- 355)*.[3]

Der Dramatiker *Euripides (ca. 480- 406)* meint, es sei Anarchie, wenn Seeleute ohne Anführer sind. *Platon (428/7- 348/7)* und *Aristoteles (384- 322)* definieren „anarchia" als Unordnung und *Philo von Alexandrien (zw. 20 u. 15 v. Chr. – zw. 40 u. 50 n. Chr.)* sieht in der Herrschaftslosigkeit die Abwesenheit von Gerechtigkeit, da Richter und Führer fehlen, die das Abgleiten in eine Ochlokratie (entartete Demokratie oder Pöbelherrschaft) vermeiden. Ähnlich negativ besetzt ist sie bei dem Rhetoriker und Historiker *Dionysios von Halikarnassos (30- 7)*, der sie als die Folge von Aufruhr oder militärischer Befehlsverweigerung ansieht. -Im Mittelalter erfährt der Begriff eine Wandlung, die äußerst interessant ist. Im Sinne von „arché" (αρχή) wird „anarchos" mit dem anfangslosen Wesen Gottes gleich gesetzt und die politische Komponente, die „archos" als den ersten Mann im Staat, also den „Anfangmacher" ausdeutet, tritt in den Hintergrund. Parallel dazu bleiben die damals „traditionellen" Konnotationen wie Unordnung, Herrschaftslosigkeit und Zügellosigkeit bestehen. *Averroes (1126- 1198)* etwa übersetzt Anarchie mit „inordinatio" und „licentia", wobei mit „licentia" weniger die Freiheit, sondern wohl eher die Willkür gemeint ist. In der lateinischen Sprache ist der Begriff „anarchia" erst ab *Wilhelm von Moerbecke († 1281)* existent und erstmals in einer nationalen- der französischen- Sprache ab *Nicolaus von Oresme (nach 1320- 1382)* als „anarchie". In der beginnenden Neuzeit sprechen sich *Erasmus von Rotterdam (1466 od. 1469- 1536)* sowie der Staatstheoretiker *Jean Bodin (1529/30- 1596)* gegen die Anarchie als degenerierte Staatsform aus, die mit der Tyrannis auf einer Stufe hinsichtlich ihres abzulehnenden Charakters stehe, jedoch noch schlimmer als die Herrschaft eines Tyrannen sei. Hier wird jener Gedanke, der besagt, dass eine Zwangsherrschaft immer noch besser sei als gar keine, deutlich, was im völligen Gegensatz zu den späteren

---

[2] Vgl.: Cattepoel, Jan: Anarchismus. Rechts- und staatsphilosophische Prinzipien. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Harro Otto. München: Goldmann (1973) 13.

[3] Vgl.: Dierse, U.: „Anarchie, Anarchismus", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von Joachim Ritter. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten. Bd. 1: A- C. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1971) Sp. 267.

anarchistischen Theorien steht.- Auch *Jeremy Bentham (1748- 1832)* meint, dass die Anarchie die Tyrannei zwar abgelöst habe, aber ebenso verwerflich sei, wobei der Unterschied darin bestehe, dass nun der Ausgangspunkt die Masse und nicht ein Einzelner sei.[4]

Die Anarchie wird im Weiteren als immer zerstörerischer angesehen, da sie mit Begriffen wie (politische) Verwirrung, Untergang und Stürzen in Verbindung gesetzt wird. Immer wieder wird ein Vergleich zu anderen Staatsformen gemacht, wobei sie zumeist als ein Negativbild fungiert, um dann später ebenso mitsamt Oligarchie und Ochlokratie verworfen zu werden. *François Voltaire (1694- 1778)* sieht in ihr einen Missbrauch der Republik. Anders als die Ansicht, es sei anarchistisch, wenn man sich gegen König und Parlament auflehne, ist hingegen *John Miltons*' *(1608- 1674)*, die besagt, dass der König in seiner Ungebundenheit den Gesetzen gegenüber als anarchistisch zu bezeichnen sei.[5] Gegen Ende des 18. Jahrhunderts beginnt der anarchistische Begriff sich zu wandeln. Er wird

nicht nur abwertend verwendet in einem pejorativen Sinn, um die Wichtigkeit des Staates und der Hierarchie zu verdeutlichen, sondern innerhalb eines philosophischen Gedankengebäudes dar gestellt. „Seit der Mitte des 18. Jh. wird der ursprünglich nur politische Begriff <A.> vermehrt auch auf andere Gebiete, vor allem das des Geistes und Denkens, übertragen.“[6] Diese Feststellung lässt allerdings die Frage aufkommen, ob nun Politik immer geistlos und ohne Denken gemacht werde. Allerdings ist sehr wohl ersichtlich, dass die *Anarchie* vorher meist als Zustand diskutiert beziehungsweise genannt worden ist, der *Anarchismus* als solcher weniger, was eben dann später passiert. Obwohl es Ansätze dazu auch schon vorher gegeben hat: Immer wieder wird *Lao- Tse (um 300 v. Chr.)* und „sein Werk“ (er selbst hat ja nichts niedergeschrieben) „Daodedsching“ als anarchistisch- pazifistisch bis asketisch angesehen, so auch von Pjotr Kropotkin.[7] Lao- Tse, der Werte und Normen verneint, verkündet die Genügsamkeit und in einem weitgefassten Sinne den passiven Widerstand. Reichtum und Eigentum werden als unglücklich machend dar gestellt. Wirklich herrschen können nur die Gerechtigkeit und „der Himmel“. Gerade dieses Herrschen besteht aber, wie immer wieder zum Ausdruck kommt, eben darin, nicht zu herrschen. Genauso wie der beste Herrscher der ist, den man nicht merkt, der keinen Zwang ausübt. Auch lehnt er den Leistungszwang ab und betont die

---

[4] Vgl.: Ebd.: Sp. 267f., 275f.
[5] Vgl.: Ebd.: Sp. 271.
[6] Siehe: Ebd.: Sp. 276.
[7] Vgl.: Kropotkin, Peter: Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie. Herausgegeben und neu übersetzt aus dem Französischen von Heinz Hug. 4. Aufl. Grafenau/ Württ.: Trotzdem (2002) 68.

Einheit des Menschen mit dem ganzen Sein, da das Dao dies ist, welches alles durchzieht und verbindet.

Etwa zur selben Zeit, nur im antiken Griechenland lebt *Diogenes von Sinope (um 400- zw. 328 u. 323)*, der auch als Anarchist bezeichnet werden kann, da er auf eine radikale Art und Weise jegliche gesellschaftliche Verhaltensregel verwirft, auf Besitz verzichtet und keinen Herrscher (zu Alexander dem Großen soll er gesagt haben, er möge ihm aus der Sonne gehen) akzeptiert. Zudem soll er auch das geregelte Leben im Allgemeinen und das zwischen zwei Menschen innerhalb einer Monogamie verneint haben. Wie er wird etwa auch *Anthistenes (445- 365)* zu den Kynikern gezählt, die allgemein zivilisationskritisch bis luxusfeindlich sowie Moral und Staat gegenüber skeptisch sind.

Ebenso können an dieser Stelle *Spartacus (1. Jh. v. Chr.)*, der einen Sklavenaufstand iniziiert hat, oder *Francois Rabelais (1494- 1553)* genannt werden, der mit dem Satz „Fais ce que voudras" assoziiert wird, den er auf die Abtei Thélème geschrieben hat. Er sieht eine freie Gemeinschaft von Idealisten vor, die sich allen Genüssen hingeben, aber friedlich zusammen leben.[8] Weiters kann *Gerrard Winstanley (1609- 1660)*, der im Namen eines radikalen Christentums die Bewegung der „digger" ins Leben gerufen hat, die sich wie eine Kommune mittels Landarbeit organisiert hat, hinzugefügt werden.[9]

Diese Liste ließe sich lange fortsetzen, es soll hier aber lediglich gezeigt werden, dass die Forderung nach Freiheit und Selbstbestimmung den Menschen immer ein Anliegen gewesen ist, auch wenn dies oft nur anhand von Einzelpersonen ersichtlich ist, die aber als Ausdruck einer um sie bestehenden gesellschaftlichen Tendenz gedeutet werden können. Hier sei Nettlau zitiert: „Ob wir nun aber Reflexe alter Freiheitskämpfe in der Bibel oder der griechischen oder anderen Mythologien betrachten, immer sind es Kämpfe gegen die Autorität, in denen diese noch siegt, ihre Bekämpfer aber nicht mehr vergessen werden, so sehr die Priester und die höfischen Sänger ihre Rolle entstellen."[10]

[8] Vgl.: Schmeiser, Daniela: „Tu was du willst." Philosophische Analysen anarchistischer Strömungen im Kontext der Studentenbewegung von 1968 in der Bundesrepublik Deutschland. Univ. Wien: Dissertation (1990) 187. Allerdings sieht Lukács in diesem Denken den Wunsch nach einer kapitalistischen Erfüllung der bürgerlichen Utopie verankert. [Vgl.: Lukács, Georg: Balzac und der französische Realismus. Berlin: Aufbau (1952) 44.]

[9] Vgl.: Woodcock, George: „Anarchism", in: The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 1. Herausgegeben von Paul Edwards. New York/ London: The Macmillan Company & The Free Press/ Collier- Macmillan Limited (1967) 112.

[10] Siehe: Nettlau, Max: Geschichte der Anarchie I. Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864. Bd. 1. Glashütten im Taunus: Detlev Auvermann (1972) 9.

Während im 18. Jahrhundert der Politiker und Schriftsteller *Honoré Mirabeau (1749- 1791)* die Despotie letztendlich für verwerflicher als die Anarchie ansieht, mehr noch: in ihr ein revolutionäres und regenerierendes Potential gelegen sieht, wird dennoch *William Godwin (1756-1836)* als der unmittelbare Vorreiter des Anarchismus angesehen. Er steht dem aufklärerischen Ideal, das sich im Glauben an die Vernunft ausdrückt, nahe. Godwin sieht sich selbst nicht als anarchistischen Vertreter an, vielmehr huldigt er einem „philosophischen Materialismus“[11] gepaart mit Optimismus, der an die Selbständigkeit und Lernfähigkeit des Menschen glaubt, wodurch es nicht notwendig ist, Gewalt anzuwenden, um die Abschaffung des Staates zu erreichen, was für ihn die Voraussetzung für das Glück der Menschheit ist, da staatlicher Zwang und ziviler Gehorsam der Persönlichkeitsentwicklung abträglich sind. Dadurch wird sein Utilitarismus deutlich, ebenso sein Menschheitsideal, das auch als „Perfektionismus“ bezeichnet werden kann, dem der „klassische Anarchismus“ im Allgemeinen nicht abgeneigt ist.[12] Eng damit verknüpft ist die Vorstellung, dass Eigentum der Freiheit entgegenwirkt, insbesondere wenn dadurch ein Mensch über das Arbeitsprodukt eines Anderen verfügen kann. Gemeinbesitz hingegen macht das Fortbestehen von Staat, Regierung und Justiz überflüssig und beseitigt das materielle Ungleichgewicht. Auf der moralisch- privaten Ebene postuliert er die Abschaffung der Ehe, die für ihn ein Lügenkonstrukt darstellt, und eine liberale Erziehung der Kinder sowie einen zwanglosen Unterricht. Kropotkin bezeichnet ihn sogar als den „ersten Theoretiker des regierungslosen Sozialismus, d.h. des Anarchismus“[13].Godwin beeinflusst nicht nur seinen Schwiegersohn Percy Bysshe Shelley[14], sondern auch andere Romantiker wie Samuel Taylor Coleridge oder William Wordsworth.- Wobei der Glaube an die Vernunft innerhalb dieser (literarischen) Strömung abgelehnt wird, da die technisierte Rationalität mitsamt ihren dogmatischen Aufklärern überwunden werden soll, nicht jedoch die zeitgenössisch vorherrschende kritische Tendenz, die hingegen verinnerlicht wird. Oftmals wird zudem so etwas

---

[11] Siehe: Wittkop, Justus W.: Unter der schwarzen Fahne. Aktionen und Gestalten des Anarchismus. Frankfurt am Main: S. Fischer (1973) 11.

[12] Vgl.: Crowder (1998) 245.

[13] Siehe: Kropotkin (2002) 37.

[14] Zum Beispiel ersichtlich anhand des Gedichtes „The Mask of Anarchy“, das Wittkop (1973) erwähnt, wobei er die Strophe herausgreift, die als einzige von 91 wiederholt wird und im Original lautet: „Rise like Lions after slumber/ In unvanquishable number-/ Shake your chains to earth like dew/ Which in sleep had fallen on you-/ Ye are many- they are few.“ [Siehe: Shelley, Percy Bysshe: The complete poetical works of Shelley. Including materials never before printed in any edition of the poems. Herausgegeben von Thomas Hutchinson. Oxford: Clarendon Press (1904) 376.] Es ist ersichtlich, dass hier das anarchistische Prinzip als etwas Natürliches, Ursprüngliches dar gestellt wird. Zudem wird vom Dichter jegliche Fremdbestimmung verurteilt genauso wie die Vorstellung eines strafenden Gottes, der uns im Gegenteil als freie Menschen geschaffen hat.

wie eine ursprüngliche, fast mystische Einheit der Menschheit angenommen, nach der jeder Einzelne Sehnsucht hat und die alle Menschen miteinander verbindet.
Auch im Umfeld Godwins stehend (er ist ihr Gatte) sieht *Mary Wollstonecraft (1759- 1797)* die Vernunft als progressives Element an, das Freiheit, Gleichheit und Bürgerrecht hervorbringt. Wobei sie ergänzt, dass die Vernunft nicht männlich konnotiert sein darf, wenn die Tyrannei und der damit zusammenhängende Zwang abgeschafft werden sollen. Erst wenn die Vernunft auch den Frauen zugesprochen wird, ist eine Gesellschaft möglich, die eine echte Moralität verbunden mit der Freiheit der Individuen ermöglicht. Zudem ist allgemein die Sklaverei ein Zustand, der für alle Beteiligten entwürdigend ist.[15] Es ist ersichtlich, dass sie sich an Werten orientiert, die wie bei Godwin als liberales und der französischen Revolution entsprungenes Gedankengut betrachtet werden können. Allerdings ist neu, dass Wollstonecraft die aktuellen Humanitäts- und Liberalismusbestrebungen einer fundamentalen Kritik unterzieht, die aufzeigt, dass Gleichheit allen Menschen gebührt und dass die Frau von diesem Mensch- Sein nicht ausgeschlossen sein darf, wenn jene Theorien ernst genommen werden wollen.

1. 3. Differenzierung des Begriffs ab dem 19. Jahrhundert

Es kann zunächst eine weitere chronologische Differenzierung durchgeführt werden, wodurch der soziale und der individualistische Anarchismus aber in Eins fielen und den „‚old‘ anarchism of the nineteenth century“[16] im Gegensatz zum „‚new‘ anarchist thought“[17] (wo auch Feminismus, Postmodernismus und Ökologie dazu kämen) ausmachten. Diese Einteilung ist allerdings irreführend, da der Sozial- und Individualanarchismus nicht nur auf das 19. Jahrhundert begrenzt sind. Dennoch muss eingeräumt werden, dass in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Wiederauflebung der Diskussion um den Begriff „Anarchismus“ stattfindet und auch Versuche gemacht werden, eine diesbezügliche Lebensform zu realisieren. Wenn zum neuen Anarchismus das feministische Element dazu kommt, ist zu bedenken, dass diesbezügliche Stellungnahmen schon vorher gemacht worden sind. Das Ausmaß der Zerstörung der Natur ist hingegen in der früheren Phase des Anarchismus kein wirkliches Thema. Die Postmoderne und der Anarchismus haben gemeinsam, dass sie beide Paradigmen und Ideologien sowie Machtstrukturen zum Thema

[15] Vgl.: Meyer, Ursula I./ Bennent- Vahle, Heidemarie (Hg.): Philosophinnen Lexikon. Bd. 2. Aachen: ein- fach (1994) 357f.
[16] Siehe: Crowder (1998) 244.
[17] Siehe: W. o.

haben, indem sie sie einer Kritik unterziehen, die analytisch bis strukturalistisch ist und nicht frei vom Skeptizismus.
Schließlich wird der Begriff 1840 bei *Pierre Joseph Proudhon (1809- 1865)* positiv verwendet in „Qu' est- ce que la Propriété?" („Was ist Eigentum?"), wo er sich selbst als Anarchisten bezeichnet und so auch im Weiteren als Vater des Anarchismus gilt, was allerdings schwer haltbar ist, da er die Menschheit dennoch in zwei Hälften teilt, nämlich in Männer und Frauen, wobei die letztere der anderen unterlegen ist.[18] Dies müsste dazu veranlassen, Proudhon im weiteren Verlauf nicht mehr als Anarchisten zu bezeichnen, da er das Fundamentale an der Idee- die herrschaftsfreie Gesellschaft- nicht verstanden hat beziehungsweise nicht vertritt. Statt dessen könnte man Lao- Tse oder Diogenes von Sinope als „Vater des Anarchismus" bezeichnen.
Auf jeden Fall beginnt am Ende des 18. Jahrhunderts der Begriff sich als solcher zu etablieren, wo auch die Ursprünge der sozialen französischen Philosophie und des deutschen Neo-Hegelianismus sich befinden. Es entstehen Theorien und Lehren im Gegensatz zu vorher, wo die Anarchie als politischer Zustand diskutiert worden ist- nicht aber der Anarchismus als solcher. Man kann im weiteren Verlauf nun auch von verschiedenen Richtungen sprechen, da Begriffe, wenn sie nicht einfach nur ein Schlagwort ausmachen, sich- was die Interpretation betrifft- verzweigen. Konkret sprechen manche[19] sogar davon, dass erst ab 1848 eine politische Theorie des Anarchismus existiert, was allerdings zu spät angesetzt ist, wenn der Individualanarchismus ebenso dazu gerechnet werden möchte, zu dem ja auch Max Stirner gezählt wird.

[18] Simone de Beauvoir streicht diese Tatsache ganz klar heraus: Proudhon beschränkt die Frau auf die Sphäre des Hauses, ansonsten ist sie Kurtisane. Zudem stellt er in seinem Werk „La Justice" die Forderung, dass die Frau unter der Herrschaft des Mannes bleiben müsse, da nur er ein „soziales Einzelwesen" sei und sie ihm in körperlicher, geistiger und moralischer Hinsicht weit unterlegen sei. Auf einer real- politischen Ebene protestiert er gegen das Bankett der sozialistischen Frauen. Wie weit sein sozialer Gedanke reicht, ist auch ersichtlich anhand seiner Forderung, dass Verlobte oder Eheleute keine Liebesunterhaltungen führen sollen, da dies der „häuslichen Achtung" sowie der Arbeit und den Pflichten schadete. [Vgl.: Beauvoir, Simone de: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Aus dem Französischen übertragen von Eva Rechel- Mertens und Fritz Montfort. 41.- 55. Tausendste Aufl. Hamburg: Rowohlt (1970) 125, 410.]
[19] Vgl.: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch- kritisches Wörterbuch des Marxismus. Unter Mitwirkung von mehr als 600 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern. Abbau des Staates bis Avantgarde. Bd. 1. 2. Aufl. Hamburg/ Berlin: Argument (1996) Sp. 210.

1. 3. 1. Sozialanarchismus

Der Anarchismus kann allgemein als „social philosophy that rejects authoritarian government and maintains that voluntary institutions are best suited to express man's natural social tendencies“[20] angesehen werden. Das heißt, das soziale Element ist zwingend vorhanden und müsste eigentlich nicht extra innerhalb einer eigenen Strömung behandelt werden. Woodcock spaltet jedoch die „‚classical‘ or socialist school“[21] , die sich auf das „natural law“ und die Abschaffung des Eigentums stützt, von der „‚individualist‘ or libertarian tradition“[22] ab.
Der soziale Anarchismus kann auch als „Gemeinschaftsanarchismus“ oder als „extrem optimistische Anthropologie“[23] bezeichnet werden, die besagt, dass der Mensch nur durch Repression und Eigentum schlecht geworden, an sich aber gut sei. Ein universelles moralisches Gesetz wird angenommen, das etwa Lew Tolstoi in der Nächstenliebe oder Liebe manifestiert sieht, da sich durch diese das Gefühl der Verbundenheit mit dem Anderen ausdrückt. Bei Kropotkin hingegen ist es ein Naturgesetz, dass der Mensch ein soziales Wesen ist. Godwin benennt es Vernunft, bei Gustav Landauer ist es der „‚innere[] Zwang‘“[24], der den Menschen aber gerade zur Freiheit verhilft, wenn ihm nachgegeben wird. Federica Montseny sieht als Maßstab den Menschen beziehungsweise das Gesetz der Humanität.
Jene philosophische Richtung beruht auf der Grundthese, dass der Mensch ein Gesellschaftswesen ist und sich auch zugunsten dieser entwickeln will. Daraus ergibt sich, dass gegenseitige Hilfe und Vernetzung nötig sind, um größtmögliche Zufriedenheit sowie als Grundlage dazu Befriedigung der Grundbedürfnisse zu erreichen.

1. 3. 1. 1. Mutualismus- Kollektivismus- Kommunistischer Anarchismus

Jedoch erfährt auch der Sozialanarchismus noch einmal verschiedene Ausprägungen, wobei zuerst der **Mutualismus** (mutual= gegenseitig) zu nennen ist, der von Proudhon inspiriert auf einem System basiert, das auf Tausch und zinsloser Kreditvergabe beruht (was ebendiesen sogar

[20] Siehe.: Woodcock (1967) 111.
[21] Siehe: Crowder (1998) 244.
[22] Siehe: W. o.
[23] Siehe: Gosepath, Stefan/ Hinsch, Wilfried/ Rössler, Beate (Hg.): Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie. In Zusammenarbeit mit Robin Celikates und Wulf Kellerwessel. Bd. 1: A- M. Berlin: Walter de Gruyter (2008) 26f.
[24] Siehe: Willems, Joachim: Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch- christlich- atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber. Albeck bei Ulm: Ulmer Manuskripte (2001) 217.

dazu veranlasst, eine Volksbank zu gründen!) sowie auf freien Arbeiterverbindungen. Der Zwischenhandel soll umgangen werden und eine Rückkehr zu einem bäuerlichen Leben erfolgen. Die freiwillige Organisation, die er statt dem Staat fordert, wird von ihm auch als Föderalismus bezeichnet und Staat, Religion sowie Eigentum repräsentieren für ihn eine Herrschaft, die überwunden werden muss. Dennoch soll ein Vertrag zwischen dem Individuum und der restlichen Gesellschaft abgeschlossen werden, der unbedingt eingehalten werden muss, da ansonsten sogar die Todesstrafe angedroht wird.[25]

Zweitens ergibt sich der **Kollektivismus**, der mit *Michail Bakunin (1814- 1876)* in Verbindung gebracht wird, auch nennt er sich selbst einen Kollektivisten.[26] Nicht nur das Eigentum soll kollektiv sein, sondern auch die Verantwortung gegenüber dem Kollektiv der Gesellschaft möge wahr genommen werden. Er rückt statt dem einzelnen Arbeiter (wie im Mutualismus) die Gruppe der Arbeiter in den Mittelpunkt, wobei auch eine Art Föderalismus ohne Staat gefordert wird. Revolutionäre Handlungen, die der Gesellschaft ein anarchistisches Leben bringen sollen, vereinen für ihn die Theorie mit der Praxis. Vom philosophischen Standpunkt aus ist er zunächst von Hegel beeinflusst, jedoch sieht er nicht in der Versöhnung, sondern im Aneinanderprallen der Gegensätze die Wahrheit hervortreten. Die Negation des Gegebenen ist deshalb Fortschritt, Bewegung und Wahrheitsfindung, weil all jenes, welches dem Menschen zunächst erscheint, im wahrsten Sinne des Wortes Schein ist.[27]

Das Werden der Geschichte sieht er ebenfalls in hegelscher Manier als eine Abfolge von Sein und Negation an, wobei Letzteres eine Kraft ist, die (gesellschaftliche) Veränderung und Fortschritt beziehungsweise Weiterentwicklung bringt. Dieses verneinende Prinzip, das dem der reaktionären Politik entgegen gesetzt ist, manifestiert sich in der Revolution. Dennoch ist dieser Umbruch der Gesellschaft nicht rein als Opposition oder als Gegensatz des Bestehendes zu verstehen, da es das Positive ebenso in sich hat. Jene Zerstörung des Alten nennt er „Pandestruktion“.

Freiheit ist für Bakunin verbunden mit Liebe und Gerechtigkeit. Staat, Kirche sowie Eigentum und Wissenschaft verhindern diese jedoch. Überraschend ist vielleicht, dass dennoch jeder

[25] Vgl.: Cattepoel (1973) 20- 23 sowie: Vgl.: Woodcock (1967) 113.
[26] Vgl.: Grawitz, Madeleine: Bakunin. Ein Leben für die Freiheit. Aus dem Französischen übersetzt von Andreas Löhner. Hamburg: Edition Nautilus (1999) 271.
[27] Vgl.: Beyer, Wolfram: „Freiheit und Revolte. Bakunins Beitrag zur Sozialen Revolution“, in: Anarchisten. Zur Aktualität anarchistischer Klassiker. Herausgegeben von ebendiesem. Berlin: Oppo (1993) 28f.

„seinen Göttern Tempel [...] errichten“[28] darf oder kann. Später wird er allerdings die Nicht-Existenz Gottes postulieren, da er, von einem theistischen Gottesbild ausgehend, diesen dann als Herren und den Menschen als Sklaven anerkennen müsste. Die ungleiche Eigentumsverteilung sieht er hauptsächlich im Erbrecht verankert und es sollen diejenigen über den Boden verfügen, die ihn auch bearbeiten, auch wenn er theoretisch allen gehört. Wichtig ist, dass er zwar die berüchtigte „Propaganda der Tat“ vertritt, die aber in Aufständen und nicht in Attentaten bestehen soll, wobei Bakunin unter dem Einfluss von Sergej Netschajew (1847- 1882)[29] auch das Attentat als mögliches Mittel sieht, was sich aber wieder ändert. Was zudem in praktischer Hinsicht seinen kollektivistischen Anarchismus prägt, ist die „spontane Organisation“[30] innerhalb der Kommune, die wiederum mit anderen Kommunen in Verbindung tritt, sofern dies als notwendig erachtet wird. Indem kleinere Einheiten gebildet werden, soll der Zentralisation entgegen gewirkt werden, dennoch sollen diese miteinander kommunizieren.

Autoritäten werden zwar abgelehnt, wenn sie sich verselbständigt haben und daraufhin in starrer institutionalisierter Form weiter bestehen. Die Autorität eines Menschen anzuerkennen, der hinsichtlich einer Sache fähiger ist als ich, ist hingegen eine logische Konsequenz: „Folgt hieraus, daß ich jede Autorität verwerfe? Dieser Gedanke liegt mir fern. Wenn es sich um Stiefel handelt, wende ich mich an die Autorität des Schusters [...].“[31] Diese Autorität bezüglich eines bestimmten Bereiches wird freiwillig anerkannt und ist nicht starr.

Warum Bakunin dem sozialen Anarchismus zugeordnet wird, hat den Grund, dass er der Gesellschaft einen hohen Stellenwert zuerkennt. Sie ist immer schon vor dem Individuum gewesen. Freiheit ist nur innerhalb der Gesellschaft als solche wirklich. Freiheit kann nicht in der Isolation erfolgen. Er denkt die Sozietät des Menschen radikal zu Ende und kommt zu dem Schluss, dass es kein Individuum als solches gibt, es ist eine Fiktion genau wie Gott.[32] In weiterer Folge wird man sich fragen, worin der Unterschied zwischen Kollektivismus und kommunistischem Anarchismus bestehe, da sie in manchen Punkten kaum voneinander zu trennen sind. Die wohl einfachste Erklärung ist begrifflicher beziehungsweise historischer Art: „Der Begriff [gemeint ist jener des „Kollektivismus“, Anm. S. J.] wurde 1869 auf dem Basler

---

[28] Siehe: Cattepoel (1973) 64.
[29] Netschajew gilt als radikaler Revolutionär, der aber dennoch nicht als Anarchist bezeichnet werden kann, da er sich einen gerechten Staat wünscht und dies streng hierarchisch organisiert mittels einer gewaltsamen Revolution erreichen möchte. Auch bedient er sich populistischer Mittel innerhalb seiner politischen Agitation und weist zum Teil marxistisches Gedankengut auf.
[30] Siehe: Beyer (1993) 37.
[31] Siehe: Cattepoel (1973) 69.
[32] Vgl: Ebd.: 73f.

Kongreß der Internationalen als Substitut für ‚Kommunismus‘ von Bakunin eingeführt.“[33] Wobei schon die weitere Definition auch dem kommunistischen Anarchismus zugeschrieben werden könnte: „Der Begriff des K. [= Kollektivismus, Anm. S. J.] ist der Gegenbegriff zu ‚Individualismus‘ und thematisiert das Verhältnis der Gesellschaft zum Einzelmenschen.“[34]

Die darauf folgende Bewegung kann **kommunistischer Anarchismus** genannt werden, hier sind Dezentralisation und Abschaffung des Staates die Hauptanliegen bei gleichzeitiger Vereinigung von Industrie- und Landarbeit. Produktion, Arbeit und Eigentum sollen gemeinschaftlich verwaltet und organisiert werden. Der Unterschied zum Kommunismus im Allgemeinen besteht aber daran, dass die Anarchisten den Staat nicht übernehmen wollen und somit auch keine Übergangsregierung von Seiten der Arbeiterklasse befürworten, da sie jegliche Einteilung in Klassen ablehnen. Auch in Bezug auf Wahlbeteiligung gibt es eine Divergenz. Der Staat dient den Marxisten wiederum als Organisationsform nach dem Sturz der Klassengesellschaft, der trotzdem allmählich „von selbst“ verschwinden soll. Letztendlich sind die Anarchisten 1872 während der Ersten Internationale beim fünften Kongress in Den Haag von den Kommunisten ausgeschlossen worden, woraufhin Bakunin zu seiner Seite die Kollektivisten und Anarchisten hat. Der Hauptstreitpunkt ist der, dass- nebst persönlicher Antipathien- die Anarchisten die zentralisierte (selbst wenn sie nur vorübergehend sein soll) Macht des Staates nicht dulden können, was unter anderem die Idee der Kommune hervorgebracht hat. Zudem wird zum Teil polemisch der Anarchist ab Beginn des 20. Jahrhunderts von Seiten der Kommunisten immer mehr als „kleinbürgerlich“ sowie als „lumpenproletarisch“ eingestuft.[35] Stalin sieht den Hauptunterschied darin gelegen, dass die Anarchisten von der Befreiung des Individuums zur Befreiung der Masse übergehen wollen, wobei der Marxismus genau umgekehrt seinen Weg behauptet.[36]
Vom Kollektivismus unterscheidet sich der kommunistische Anarchismus allerdings nur in der Frage der Güterverteilung, denn letzterer nimmt an, dass „where no restriction was placed on available goods, there would be no temptation for any man to take more than he could use.“[37]

---

[33] Siehe: Sedmak, Clemens: „Kollektivismus“, in: Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen. Herausgegeben von Peter Prechtl und Franz- Peter Burkard. 2. erweiterte und aktualisierte Aufl. Stuttgart/ Weimar: J. B. Metzler (1999) 287.
[34] Siehe: Ebd.: 287f.
[35] Vgl.: Haug (1996) 214.
[36] Vgl.: Dierse (1971) Sp. 289.
[37] Siehe: Woodcock (1967) 114.

Diese Idee der „open warehouses“ ist schon von Winstanley aufgegriffen worden, er nennt sie „open storehouses“[38].

Speziell *Pjotr Kropotkin (1842- 1921)* wird dieser Richtung zugeordnet, wofür insbesondere sein Werk „Gegenseitige Hilfe“ spricht. Wichtig ist für Kropotkin aber nicht nur das soziale Element, sondern auch das naturwissenschaftliche, das als Methode fungieren und den Sozialismus evolutionstechnisch erklärt. Sein Begriff des Anarchismus ist sowohl vom Positivismus abzuleiten als auch Postulat desselben, denn Religion, Mystik und Metaphysik werden methodisch wie auch in der Form von Idealen verneint. Stattdessen will er in kommunistischer Manier den Anarchismus naturwissenschaftlich begründen, indem er Geschichte, Evolution und Biologie zu Hilfe nimmt: Schon im Altertum hat sich ein Machtgefälle entwickelt, das dadurch zustande gekommen ist, indem sich Institutionen, die das Zusammenleben sinnvoll geregelt haben, von den Menschen, die das Wissen gehabt haben und Hüter der religiösen Handlungen gewesen sind, entfernt haben. Woraufhin dann beide nicht mehr dem Allgemeinwohl in einer sinnvollen Einheit gedient haben, sondern Einzelne sich über soziale Einrichtungen gestellt und diese zu ihren Gunsten verändert haben. Das heißt, für Kropotkin hat es zu Beginn der Kulturentwicklung sinnvolle Organisationen beziehungsweise Institutionen gegeben, die nicht an sich schlecht gewesen sind, sondern ihren schädlichen Charakter erst durch sie korrumpierende Menschen erhalten haben, das Gleiche gilt aber auch für Institutionen, die erstarrt sind und somit ihrer (aktuellen) Funktion nicht mehr nachkommen können.[39] Demnach gibt es für ihn zwei gesellschaftliche Tendenzen, nämlich die der Masse und die einer aus ihr heraus tretenden Elite. „Es ist klar, daß der Anarchismus in der ersten Strömung zum Ausdruck gelangt, d. h. in der schöpferischen und konstruktiven Kraft der Massen, welche die Institutionen des Gemeinrechts hervorbrachten, um sich vor der machtheischenden Minderheit zu schützen.“[40] Zudem haben „die sogenannten Führer, Helden und Gesetzgeber der Menschheit im Laufe der Geschichte nichts eingeführt [...], was nicht schon vorher durch Gewohnheitsrecht entwickelt worden wäre.“[41] Man sieht, der Einzelne als Repräsentant von Macht wird der Masse gegenübergestellt, die als Ganze das größtmögliche Glück verwirklichen soll, indem das Zusammenleben auf Freiwilligkeit und auf Wandelbarkeit beruht.

---

[38] Vgl.: Ebd.: 112.
[39] Vgl: Kropotkin (2002) 27ff.
[40] Siehe: Ebd.: 28.
[41] Siehe: Ebd.: 56.

Die Gleichheit wird verwirklicht, indem jeder sowohl Handarbeit als auch wissenschaftliche und künstlerische Tätigkeiten ausübt. Wobei die Leistungen keinem Maßstab unterworfen werden, da allein das Individuum und dessen spezielle Fähigkeiten als Richtlinie gelten.[42] Dass Kropotkin dennoch Moralunterricht und den vollen (Arbeits-) Einsatz eines jeden Gesellschaftsmitglieds verlangt sowie das Gemeineigentum auf alle Lebensbereiche ausgedehnt wissen will, erklärt unter anderem, warum seine Ideen als kommunistischer Anarchismus bezeichnet werden. Die Betonung des Gesellschaftlichen ist ersichtlich daran, dass für ihn eine Ungerechtigkeit gegen ein einzelnes Individuum ein Vergehen gegen die gesamte Menschheit ist. Die Konsequenz daraus ist aber, dass jedes ungerecht (asozial) agierende Mitglied einer Gemeinschaft Auswirkungen auf die Moralität der Anderen hat, dieser und ihnen also schadet.[43] Zugleich nimmt er aber an, dass Moral beziehungsweise Sozietät etwas ist, das durch die Evolution entstanden ist und das Weiterleben der Menschheit gesichert hat. Auch im Tierreich ist für Kropotkin die Art am überlegensten, die die gegenseitige Hilfe am meisten praktiziert. (Hier aber muss angemerkt werden: „Er zieht Analogieschlüsse zwischen Tierwelt und Menschengesellschaft, die aus heutiger Sicht allerdings unhaltbar sind.“[44]) Recht und Moral stimmen des Weiteren für ihn nicht überein, ganz egal, wie ausgefeilt die metaphysischen oder theologischen Begründungen auch seien. Genauso bedeutet Recht auch nicht Gerechtigkeit, was erklärt, warum die Anarchisten nach einer gerechten Gesellschaft sich sehnen, ohne aber das Recht weiter bestehen lassen zu wollen. Einen Ausgangspunkt zu schaffen, der eine ökonomische Gleichheit ermöglicht, hieße die Errichtung von Gemeineigentum einhergehend mit Enteignungen anzustreben. Lohnarbeit als zentraler Faktor für die Ungleichheit der Verteilung des Kapitals müsste ebenso abgeschafft werden, da die Gesamtheit des Produkts wichtig ist und jeder dazu geleistete Beitrag nicht hoch genug in seiner Notwendigkeit geschätzt werden kann. Voraussetzung für die materielle Zufriedenheit aller ist auch die Beseitigung der Verschwendung und die Besinnung auf das Notwendige.

Innerhalb einer gerechten Güterverteilung ist aber vor allem die Abschaffung des Staates unumgänglich, da gerade dieser die Bildung von Monopolen fördere. Überhaupt schafft der Staat

---

[42] Vgl.: Cattepoel (1973) 108.

[43] Vgl.: Hug, Heinz: „Die Inthronisation der Solidarität. Peter Kropotkin als sozialinnovativer Denker“, in: Beyer (1993) 45.

[44] Siehe: Leibetseder, Doris: Anarchismus und Feminismus. Eine Aufarbeitung der Frauenbefreiung im Anarchismus am Beispiel spanischer Anarchistinnen. Univ. Wien: Diplomarbeit (2001) 22.

die Vereinzelung der Menschen, da deren Beziehungen zur Umwelt hauptsächlich in jenen zum Staat und dessen Institutionen bestehen.[45]

1. 3. 1. 2. Religiöser Sozialanarchismus

Als weitere Untergruppe des sozialen Anarchismus nenne ich den religiös- sozialen Anarchismus, den sicherlich die Romantiker bis zu einem gewissen Grad vorweggenommen haben, speziell was die mystische Einheit des gesamten Daseins betrifft. Hier möchte ich *Gustav Landauer (1870- 1919)* erwähnen, der der Neoromantik und dem Geist des „fin de siècle" angehört. Seine Kritik am Sozialismus und Kommunismus erhebt allerdings den Anspruch, realitätsnahe zu sein. Landauer ist kein Parteianhänger der Sozialdemokraten („So kam es, daß ich, ohne es so zu benennen, ein Anarchist war, ehe ich ein Sozialist wurde, und daß ich einer der wenigen bin, die nicht den Weg über die Sozialdemokratie genommen haben."[46]), da sie für ihn bürokratisch- zentralistisch organisiert und im Kern kleinbürgerlich sei. Dennoch ist es nicht so, dass Landauer die Gesellschaft in Klassen unterteilt, da es nicht das Kleinbürgertum an sich, sondern das Philistertum zu bekämpfen gelte, das in *allen* Klassen zu finden sei, auch unter den Proletariern, womit er die materialistische Gesellschaftslehre kritisiert.[47] Vielmehr probiert er selbst, eine neue Form der Gegengesellschaft in die Realität umzusetzen: Als Mittel soll der „Sozialistische Bund" dienen. Prinzipiell sieht er die neue Gesellschaftsform als Bünde von Bünden an und erinnert hier stark an das föderalistische Element anderer anarchistischer Strömungen. Landauer vereint also Bewusstseins- mit politischer Philosophie, will an das Innere des Menschen appellieren, an sein Urwesen- zugleich ist er für die direkte Aktion, die sich allerdings nicht in Form von Gewalt äußern darf. Seine sprachphilosophischen Überlegungen, die durch Fritz Mauthner bestärkt werden, münden in eine Kritik an den Begriffen und der von ihnen ausgehenden Unterdrückung. Das heißt, Sprache als Instrument der Kommunikation ist in der Lage, den Menschen Grenzen zu setzen, wenn sie als profan oder unantastbar gilt. Der Begriff verschlingt das Individuum, wenn beide nicht in eine Interaktion treten, die in unmittelbare

[45] Vgl.: Hug (1993) 47, 55.
[46] Siehe: Landauer, Gustav: „Vor fünfundzwanzig Jahren", in: Zwang und Befreiung. Eine Auswahl aus seinem Werk. Eingeleitet und herausgegeben von Heinz- Joachim Heydorn. Köln: Jakob Hegner (1968) 50.
[47] Vgl.: Landauer, Gustav: „Die geschmähte Philosophie", in: Signatur: g. l. Gustav Landauer im „Sozialist". Aufsätze über Kultur, Politik und Utopie (1892- 1899). Herausgegeben und mit einer Einleitung von Ruth Link-Salinger (Hyman). Frankfurt am Main: Suhrkamp (1986) 278.

Erfahrung mündet. An dieser Stelle ist auch Paul Feyerabend zu erwähnen, der der Flucht in Worte und Gelehrsamkeit die Rückeroberung des Mythos entgegenstellt.[48]

Obwohl sich Landauer selbst als Anarchist oder anarchistischer Sozialist bezeichnet [49], lässt er von dem Räteprinzip nach mittelalterlichem Modell der Stadtverwaltung nicht ab, da es für ihn Autarkie beziehungsweise Autonomie bedeutet. Parallel dazu setzt er wirtschaftlich- technischen Fortschritt gleich mit moralischem und sozialem Verfall. Die aktuelle Gesellschaft kann allerdings die Revolution nicht aus sich heraus hervorbringen, da sie aus dem neuzeitlichen Kapitalismus entstanden ist. Reformatorisch wirken können nur diejenigen, die aus ihm ausgetreten sind, die keine Rolle innerhalb diesem spielen (wodurch auch die Arbeiterklasse für ihn nicht geeignet erscheint, das treibende revolutionäre Element zu sein, da sie direkt in den kapitalistischen Arbeitsprozess eingebunden ist).

In den zahlreichen Essays Landauers wird klar, dass er dem Künstler einen wichtigen Aufgabenbereich erteilt bei der Gründung der neuen Gesellschaft. Er vereint nämlich Intuition und Abgeschiedenheit, die beide wichtig sind, um das Innere des Menschen offenbar werden zu lassen. Wobei prinzipiell das Individuum das All und die Menschheit in sich trägt. Es soll die mystischen Erfahrung Ausgangspunkt und nicht Endzustand sein, da sie sonst in Weltabgewandtheit mündete, was die Gesellschaft nicht veränderte. Das Innere muss vielmehr nach außen getragen werden. Dennoch spricht Landauer nirgends von einem Gott. Die Natur, die sich in Form von Liebe äußert, geht über in den „Geist und seine Phantasien“[50]. Inwiefern der Begriff der Natur wichtig ist, zeigt auch folgender Kommentar: Der Anarchismus bedeutet, „daß man unabhängig von allen Parteiführern und Dogmen eine Gesellschaft erkämpfen wolle, wo jedes Individuum aus freier Initiative nur den Naturgesetzen gehorchend, sich mit seinesgleichen zusammenschließt[...].“[51] Hier klingt auch Landauers Vereinigung von Sozial- und Individualanarchismus an, die er nicht als einander ausschließend ansieht. In diesem Kontext sei auch dieser Satz zitiert: „Der Anarchismus will weder heute noch in Zukunft irgendwelche Herrschaftsübung dulden. Er will den einzelnen Menschen (es gibt nichts anderes als *einzelne* [kursiv im Original, Anm d. Verf.] Menschen) frei und selbständig machen, und erstrebt zu

---

[48] Vgl.: Stamatescu, Ion- Olimpiu: „Ökologie und Anarchie. Anmerkungen zu Murray Bookchins Ökologie der Freiheit“, in: Anarchismus: Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft. Herausgegeben von Hans Diefenbacher. Darmstadt: Primus (1996) 195.
[49] Vgl.: Landauer, Gustav: „Zur Frage: Wie nennen wir uns? (I/II)“, in: Landauer (1986) 49- 55.
[50] Siehe: Landauer, Gustav: „Von der Ehe“, in: Landauer (1968) 217.
[51] Siehe: Landauer, Gustav: „Zur Frage: Wie nennen wir uns? (I/II)“, in: Landauer (1986) 51.

diesem Zwecke die sozialistische Wirtschaftsweise.“[52] Aber auch Anarchismus und Sozialismus sind untrennbar miteinander verbunden: „ Die Anarchisten der ganzen Welt sind Sozialisten.“[53] Landauer entlarvt Religion, Krieg, Schule, Regierung und Exekutive als das Individuum einschränkende Mechanismen. Privateigentum, Familienautorität, aber auch das „Fachmenschentum[]“[54] gehören ebenso dazu. Aber auch die Grenzen zwischen den Generationen will er nicht anerkennen, da gerade die Jugend ein kreatives und gesundes rebellisches Element in sich trägt, das immer wieder erstickt wird, besonders durch die Schule. Im Sinne des Fortschrittsgedankens der Jahrhundertwende spricht er von einer „Wiedergeburt des Menschengeistes“[55], von einer „Neuerzeugung des Menschenwillens“[56] innerhalb der Herausbildung neuer Gemeinschaften, das heißt Organisationen. Es ist ersichtlich, dass Landauer keine eindeutige Zuordnung zulässt, da er sowohl sozial- kollektiv (im Sinne der Bünde, was an die Kommune erinnert) als auch individualistisch- mystisch denkt. Mystisch ist an Landauer der Gedanke, dass durch die Besinnung auf das eigene Innere das gefunden wird, was alle Menschen überzeitlich miteinander verbindet, eventuell kann dies auch als metaphysischer Ansatz betrachtet werden.

Lew Tolstoi (1828- 1910), der zuweilen sogar als christlicher Anarchist bezeichnet wird, ist eindeutig pazifistisch und in ähnlicher Weise (neo)romantisch wie Landauer. Dass Letzterer sich an ihm orientiert, geht unter anderem aus einem Artikel Landauers über Tolstoi hervor, wo er besonders das gelungene Nebeneinander von Ratio und Mystik lobt. Darin formuliert er die Lehre Tolstois so: „ Die Welt *ist* [kursiv im Original, Anm. d. Verf.] in euch, das Ganze seid ihr; ihr findet es, wenn ihr euch von allem leiblich abkehrt und mit allem geistig und liebend vereint. Ihr findet den göttlichen Schatz eurer Seele , wenn ihr euch leiblich arm machet.“[57] Vernunft und Aufrichtigkeit (hier wird die Nähe zu den Nihilisten deutlich, die auch gegen die Heuchelei der Gesellschaft beziehungsweise deren hohle Umgangsformen eingestellt sind, indem sie Ehrlichkeit bis hin zur Frechheit postulieren) sollen die Pfeiler der Menschheit sein bei

---

[52] Siehe: Ebd.: 54.
[53] Siehe: Ebd.: 52.
[54] Siehe: Landauer, Gustav: „Ein paar Worte über Anarchismus“, in: Landauer (1986) 251.
[55] Siehe: Landauer, Gustav: „Der Anarchismus in Deutschland“, in: Erkenntnis und Befreiung. Ausgewählte Reden und Aufsätze. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ruth Link- Salinger (Hyman). Frankfurt am Main: Suhrkamp (1976) 13.
[56] Siehe: W. o.
[57] Siehe: Landauer, Gustav: „Lew Nikolajewitsch Tolstoi“, in: Landauer (1968) 128.

gleichzeitiger Ablehnung des christlichen Dogmas. Ein paradigmatisches christliches Element sieht er jedoch als zentral für seine Lehre an, und das ist die Nächstenliebe.

Das Gesetz der Liebe ist dem staatlichen Recht entgegen gesetzt, da es Gewalt und Eigentum ablehnt, worauf sich der Staat ja gerade stützt. Dennoch vertritt Tolstoi nicht den erlösenden Glauben der Katholiken, sondern die Ethik der Bergpredigt, die für ihn das Gesetz der Vernunft versinnbildlicht.[58]

Daraus folgt eine pazifistische Grundhaltung, die zuweilen asketische Züge trägt. Religion, Philosophie und Anarchismus finden hier eine Verbindung, die nicht völlig vom literarischen Schaffen Tolstois zu trennen ist. (So soll etwa sein Roman „Krieg und Frieden“ von Proudhons „La guerre et la paix“ inspiriert worden sein, weil Zweiterer hierin die Psychologie des Krieges dahingehend analysiert, dass Krieg nicht von den militärischen und politischen Führern, sondern von der Gesellschaftspsyche gemacht wird.[59]) Tolstoi sieht in den Institutionen Mittel, den Menschen zum Krieg zu erziehen. Der Zwang, militärisch aktiv sein zu müssen, gibt den Regierungen ihre existentielle Legitimation und bedingt das Elend des Volkes, wobei Schule und Kirche ebenso daran interessiert sind, den Menschen dumm und gewaltbereit zu machen.[60] Der Anarchist kann sich nicht auf die äußeren gesellschaftlichen oder ökonomischen Umstände ausreden, da er aufgerufen wird, sein Innerstes aufzusuchen und dies in die Gesellschaft einzubringen. Das persönliche Ich soll mit dem göttlichen Sein sich vereinen, was jeden Vermittler zwischen Gott und den Menschen überflüssig macht, seien es nun kirchliche Würdenträger oder Jesus selbst, auch wenn sich Tolstoi auf die Bergpredigt beruft, die er allerdings sehr frei interpretiert: Aus ihr leitet er nicht nur den Vernunftglauben, sondern auch das Gesetz der Liebe und seinen Pazifismus ab, was insgesamt in einer stetigen Vervollkommnung des Individuums münden soll, das den ausbeuterischen Staat, das Eigentum und das verlogene Rechtssystem nicht mehr benötigt, weil überwunden.[61]

Im Bereich der Pädagogik sieht Tolstois anarchistische Idee so verwirklicht aus, dass er Schulen (auf Jasnaja Poljana zwischen 1849 und 1875) gründet, die dem herkömmlichen Lehrer- Schüler trotzen und nicht auf Zwang aufgebaut sind. Das freiwillige Lernen und der freiwillige

---

[58] Vgl.: Klemm, Ulrich: „Der Anarchismus der Bergpredigt. Leo Tolstois revolutionäres Vermächtnis“, in: Beyer (1993) 59f.

[59] Vgl.: Woodcock, George: Leo Tolstoi. Ein gewaltfreier Anarchist. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Peter Peterson. Ergänzt mit Anmerkungen von Ulrich Klemm und einem Anhang „Zu Tolstois Gedanken“. Ulm: Edition Flugschriften (1987) 8.

[60] Vgl.: Landauer, Gustav: „Lew Nikolajewitsch Tolstoi“, in: Landauer (1968) 131.

[61] Vgl.: Woodcock (1987) 13 sowie: Vgl.: Klemm (1993) 59f.

Schulbesuch stehen im Zentrum sowie die Herausforderung des Lehrers, den Schüler für sich zu gewinnen.[62]
Wie weit Tolstois Wirkung reicht, zeigt sich daran, dass Mahatma Gandhi sich von seinen Schriften beeinflusst weiß und mit ihm ab 1909 einen Briefwechsel führt.[63]

Der unbekannte *Leonhard Ragaz (1868- 1945)* arbeitet mit Clara Ragaz und Dora Staudinger ebenfalls ein Konzept des religiösen Anarchismus aus, das wie bei Tolstoi in die Bereiche der Pädagogik übergeht.- Er gründet eine freie Volkshochschule. Die Erneuerung der Gesellschaft geht einher mit der Verwirklichung der Ideale Christi und der daraus folgenden Gewaltlosigkeit, denn Gewalt ist für ihn die „stärkste widergöttliche Macht“[64]. Die Kirche sieht er als Instrument der Bourgeoisie, die ihren Hang zur Instrumentalisierung während der NS- Zeit deutlich zum Vorschein bringt.[65]
Sittlichkeit, Menschlichkeit und Sozialismus stehen bei ihm in einer Reihe; Unsittlichkeit, Unmenschlichkeit und Egoismus stehen dieser gegenüber. Dennoch sieht er erst in der Synthese von Individuum und Gesellschaft die Verwirklichung des anarchistischen beziehungsweise religiös- sozialen Sittlichkeitsideals gelegen. Dazu gehören auch das Fehlen des Staates sowie das Errichten von freiwilligen Vereinigungen. Wichtig ist, dass die Anarchie Menschen voller geistiger Reife verlangt, was ihn zu der Annahme führt, dass sie eigentlich nur unter denen möglich ist, die im Reich Gottes leben. Gottes Kraft bewirkt gerade die Vereinigung von Individualismus und Sozialismus sowie von Freiheit und Gemeinschaft, zugleich beseitigt sie die asozialen Manifestationen wie Krieg, Recht, Gesetz und Staat.[66]
Im Prinzip vertritt Ragaz einen religiösen Sozialismus, doch seine Anleihen am Anarchismus sind eindeutig, da er in diesem neben dem Kommunismus das höchste sittliche Ideal erkennt, das allerdings realpolitisch weder der eine noch der andere bislang umgesetzt haben. Dass die Bibel für seine anarchistische Begriffsbildung relevant ist, mutet befremdlich an, zeigt sich aber in seiner Hervorhebung der Propheten, die eine freie Theokratie ohne Priester und ohne König hervor sagen.- Dies gipfelt sicherlich darin, indem er von einem „‚Anarchismus Jesu‘“[67] spricht.

---

[62] Vgl.: Schwerdtfeger, Johannes: „Anarchismus und Pädagogik oder die pädagogisch arrangierte Freiheit“, in: Diefenbacher (1996) 70.
[63] Vgl.: Klemm (1993) 67.
[64] Siehe: Reuter, Hans- Richard: „‚Heiliger Anarchismus’. Zur Rezeption anarchistischer Motive im ‘religiösen Sozialismus’ bei Leonhard Ragaz“, in: Diefenbacher (1998) 87.
[65] Vgl.: Reuter (1996) 87.
[66] Vgl.: Ebd.: 93- 96.
[67] Siehe: Ebd.: 102.

1. 3. 2. Individualanarchismus

Wie oben schon erwähnt kann man die „individualist or libertarian tradition“ als Abgrenzung vom Sozialanarchismus verstehen. Sieht man sich die Begriffe an, mit denen diese Sparte assoziiert wird, wird klar, warum viele Anarchisten den Individualanarchisten als Außenseiter betrachten: Egoismus, Naturrecht, Verteidigung des Privateigentums, freier Markt und Willkür. Oftmals wird dem Individualanarchismus auch vorgeworfen, dass er die Idee des „true anarchism“[68] negiere und in seiner extremsten Form die Gestalt eines Claude Ravachol oder Emile Henry[69] annehme, die durch Einzelaktionen Morde verübt haben- angeblich im Namen der Anarchie und als Anarchisten. Diese Untergruppe des Anarchismus mit jenen Taten gleich zu setzen, ist jedoch falsch, da jede Form des Anarchismus innerhalb eines praktisch orientierten revolutionären Umfeldes zu einer „propagandistischen Tat“ (wobei hier eher Anti-Propaganda betrieben und dem Ansehen des Anarchismus vehement und nachhaltig geschadet wird) führen kann. Zudem ist gar nicht ernsthaft geklärt, inwiefern sich Attentäter, die sich als Anarchisten bezeichnen, mit anarchistisch- philosophischen Texten beschäftigt haben beziehungsweise von ihnen beeinflusst worden sind.

Wir werden sehen, ob diese negativ konnotierten Begriffe im Werk des Parade-Individualanarchisten Max Stirner verteidigt beziehungsweise postuliert werden oder nicht.

Wie der Name „individualistischer Anarchismus“ oder auch „Individualanarchismus“ schon sagen, geht jener vom Individuum aus, das aber in seinem Wollen begrenzt wird durch den Anderen, aber insbesondere durch den Staat sowie jegliche Herrschaftsform. Es kann nicht vollständig nach eigenen Gesetzen gelebt werden, weil genau dies auch jemand Anderer möchte. Dadurch behindert man einander. Die Einheit des Menschen wird als Einheit oder Übereinstimmung mit sich selbst angesehen, wobei beim Sozialanarchismus die Ansicht vertreten wird, dass kein Mensch frei ist, solange nicht alle Anderen dies auch sind, wodurch der Ansatz verdeutlicht wird, dass alle Menschen Eins sind- dort schwingt somit ganz stark das Postulat der „Brüderlichkeit“ mit.

---

[68] Siehe: Woodcock (1967) 113.

[69] François Claude Ravachol (1859- 1892) sagt jedoch vor dem Untersuchungsrichter aus, dass er gerade die *individuellen* Interessen der Menschen durch seine Attentate beseitigen hätte wollen [vgl.: Wittkop (1973) 165]. Man kann also dem Individualanarchismus nicht vorwerfen, nur auf den persönlichen Vorteil bedacht zu sein *und* ihm unterstellen, er hätte Mörder wie ebendiesen hervor gebracht. Zudem ist ersichtlich, dass es sich hier um einen Soziopathen handelt, der willkürlich wehrlose Menschen getötet hat, die weder für eine Institution gestanden noch politisch- öffentlich eine einflussreiche Rolle gespielt haben. Emile Henrys (1872- 1894) Sprengstoff- Attentate wiederum rühren von einem tiefen Hass auf die Bourgeoisie her, was nicht zwingend mit dem (Individual-) Anarchismus in Verbindung zu setzen ist.

Der individualistische Anarchismus hingegen hat nach Diefenbacher[70] als auffälliges Merkmal den Rückzug des Individuums, das dadurch seine Einzigartigkeit entdeckt, zugleich aber Manipulation von außen abschütteln kann. Jeder kann allein durch Enthaltung ein revolutionäres Element bilden, oder aber sich mit anderen Gleichgesinnten austauschen (was meinerseits allerdings wieder an den Sozialanarchismus erinnert). Selbstbestimmte Individuen haben zudem das Potential, die Masse mit sich zu reißen und diese vom Glauben an den Staat zu befreien mittels Überzeugung und dem direkten Vorleben des Postulierten. Gewalt ist hingegen kein Mittel, zu überzeugen. Anschließend bemerkt Diefenbacher, dass jene Strömung von den Anderen isoliert sei und zählt sogar Landauer wie auch Godwin und natürlich Stirner dazu. Dennoch ist es so, dass der anarchistische Ansatz allgemein, wie zum Beispiel bei Emma Goldman ersichtlich, immer die Befreiung des Individuums sowie dessen Entfaltung und Ausdruck in den Vordergrund stellt; wobei Ziel ist, dass dann im gesamtgesellschaftlichen Prozess diese Gegebenheiten verwirklicht werden. Dass also der Individual- vom Sozialanarchismus oftmals so scharf getrennt wird, ist hier, den Kollektivgedanken betreffend, nicht einleuchtend. Natürlich kann der individualistische Anarchismus so gedeutet werden, dass die größtmögliche Freiheit des Einzelnen angestrebt wird, ohne die Anderen dabei zu berücksichtigen. Dies geht allerdings gegen das anarchistische Prinzip, keine Fremdherrschaft akzeptieren zu können, was ja der Fall wäre, wenn jemand diktatorisch nur nach seinen Gesetzen lebte, die er somit den Anderen ja aufzwänge. Inwiefern dann der Begriff Herrschaftslosigkeit aber noch passend ist, sei dahin gestellt, da man sich zwar selbst nicht an anderen Menschen orientiert oder dessen Bedürfnisse achtet- dadurch also die Herrschaft der umgebenden Umwelt ablehnt- gleichzeitig allerdings selbst Herrschaft ausübt. Es wäre also ein einseitiger Anarchismus, der eng mit der Diktatur verbunden wäre, was wiederum dem Grundgedanken so fundamental entgegen gesetzt ist, dass man sieht, dass so der Individualanarchismus nicht ausgelegt werden kann.- Vielmehr würde ich diesen als Vorbedingung zum Sozialanarchismus ansehen. Ob nun diese Besinnung auf sich selbst als idealistisch und im Weiteren auch als metaphysisch oder aber existentialistisch gedeutet werden muss, sei dahin gestellt.

[70] Vgl.: Diefenbacher, Hans: „Anarchie ist Ordnung. Individualistischer Anarchismus bei William Godwin, Anselme Bellegarrigue und Gustav Landauer“, in: Diefenbacher (1996) 46f.

1. 3. 2. 1. Der Individualanarchismus zwischen Ökonomie und Metaphysik

Das „Handbuch der Politischen Philosophie“ erwähnt noch die Begriffe des „elitären Anarchismus“[71] und des „Wirtschaftsanarchismus“[72], die dort beide zu dem Individualanarchismus gezählt werden. Ersterer hätte zum Beispiel einen Vertreter wie *Benjamin Tucker (1854- 1939)*[73], genauso wird eine Nähe zu Friedrich Nietzsche und Niccolò Machiavelli angedeutet. Zentral sind hier die Selbstverwirklichung und die Abscheu vor der Masse und deren Kultur. Elitär meint hier also die Verabsolutierung des Ichs, das als abgeschlossene Welt fungiert, in der die Herrschaftslosigkeit gelebt werden will, indem keine Macht von außen nach innen eindringt, ganz egal aber, ob es sich umgekehrt verhält, da das Äußere nicht anerkannt wird von dem absoluten Ich. Sehen wir uns jedoch Tuckers „Lehre“ ein wenig genauer an. Ausgangspunkt ist das Gesetz des eigenen Vorteils, woraus sich aber der Vorteil der gesamten Gesellschaft ergibt. Parallel dazu sieht er im Gesetz der gleichen Freiheit aller das größte Maß an allgemeiner Freiheit verwirklicht. Die Gleichheit wird nicht als Grundprinzip gesetzt, da ein solches wiederum die Freiheit einschränkte. Die Freiheit eines Jeden wird durch das gleiche Maß an Freiheit des Anderen begrenzt, wodurch allerdings Gleichheit bezüglich der Freiheit entsteht. Beruht das Recht auf dem Willen aller, ist es nicht abzulehnen, zudem soll es vor Verletzung schützen und mittels Geschworenengerichten zur
Anwendung gebracht werden. Eigentum wird das selbst Erarbeitete genannt, wobei jenes ebenso durch das Recht geschützt wird.[74] Der Staat hingegen wird als Monopol definiert, er bedeutet Eingriff statt Schutz, da er seine Waren gegen verpflichtende Steuern den Bürgern aufdrängt. Auch gebären der Staat und dessen Gesetze vielmehr das Verbrechen, anstatt es zu vermeiden oder zu bestrafen. Selbst wenn demokratisch die Mehrheit die Minderheit beherrscht, kann Tucker das nicht gelten lassen und setzt auf freiwillige Vereinigungen und Verträge. Zwar huldigt er der Handelsfreiheit, kritisiert aber stark den Wucher und die Tatsache, dass die Bankgeschäfte in der Hand einiger Weniger sich befinden, was die Kreditzinsen übermäßig in die Höhe treibt.[75]

---

[71] Vgl.: Gosepath/ Hinsch/ Rössler (2008) 26f.
[72] Vgl.: W. o.
[73] Er hat übrigens „Der Einzige und sein Eigentum“ zum ersten Mal in die englische Sprache übersetzt.
[74] Vgl.: Eltzbacher, Paul: Der Anarchismus. Eine ideengeschichtliche Darstellung seiner klassischen Strömungen. Berlin: Libertad (1987) 164- 170 [Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte. Bd. 1].
[75] Vgl.: Ebd.: 171-187.

Der anarchistische Gedanke soll mittels Presse und dem gesprochenen Wort argumentativ verbreitet werden, in der Erziehung möge die Empörung gelehrt werden und „[d]ie Menschen bilden heisst nicht, dass man sie lehrt, sich selbst zu regieren, und dann es ihnen gestattet, sondern dass man sie lehrt, sich selbst zu regieren, indem man es ihnen gestattet.“[76]

Gegenüber dem Staat, dessen Abschaffung für Tucker Voraussetzung für ein anarchistisches Leben ist, verhält sich der Anarchist befehlsverweigernd, unter anderem indem er keine Steuern zahlt. Gewalt wird nur angewandt, wenn die Unterdrückung ein äußerstes Maß annimmt, ansonsten soll aber das anarchistische Ideal vorgelebt werden, um den Staat auf gewaltfreie Weise überflüssig zu machen. Wichtig ist noch, dass dieser allmählich verschwinden muss, da sonst, wenn es zu abrupt erfolgte, ein Krieg Aller gegen Alle entstünde.[77]

An dieser Stelle könnte man sich fragen, wieso Tucker zum elitären und nicht zum Wirtschafts-Anarchismus gezählt wird, da er festhält: „Die Anarchisten [...] widmen [...] ihre ganze Kraft der Verbreitung von Lehren, namentlich von wirtschaftlichen Lehren.“[78]

Kropotkin, der zwar nicht als dessen Vertreter genannt wird, setzt ebenso auf das liberalistische Wirtschaftskonzept, allerdings kritisiert er daran, dass der freie Markt nicht die ungleichen Voraussetzungen eines jeden Agierenden berücksichtige und deshalb ein freier Markt mit unfreien Beteiligten kein freier sei.[79] Abgesehen davon distanziert sich Kropotkin allgemein vom Individualanarchismus und sieht in ihm eine nicht- anarchistische Denkrichtung, weil „die Forderungen der Individualisten sie notwendigerweise zu den Ideen des Staates und der Autorität zurückführen [...]“[80]. Zu dieser Schlussfolgerung gelangt er deshalb, weil er der Ansicht ist, dass dieser (anarchistische) Individualismus bloß zur Freiheit von einigen Wenigen führe und elitär im Ansatz sei. Wobei diese Elite dann zu ihrem Fortbestehen eine Institution brauchen werde, die ebendies gewährleistet.- Er differenziert innerhalb des Individualanarchismus, indem er zwei Richtungen konstatiert. Zum Einen gibt es den „reinen Individualisten im stirnerschen Sinne“[81], der aber weltfremd ist, weil er sich der Metaphysik zuwendet und zudem Ungleichheit innerhalb der Gesellschaft zulässt. Als die andere Strömung sieht er überraschenderweise Proudhons Mutualismus an, wobei diese Form des anarchistischen Individualismus eine Verbindung mit

[76] Siehe: Ebd.: 192. Der Autor bezieht sich explizit auf folgende Stelle: Tucker, Benjamin R.: Instead of a book. By a man too busy to write one. A fragmentary exposition of philosophical anarchism. New York: o. A. (1893) 158.
[77] Vgl. Ebd.: 188- 193.
[78] Siehe: Ebd.: 189. Der Autor bezieht sich auf folgende Stelle: Tucker (1893) 416.
[79] Vgl.: Hug (1993) 47.
[80] Siehe: Kropotkin (2002) 71.
[81] Siehe Ebd.: 97.

dem Kommunismus eingehe. Das heißt also, dass für Kropotkin Stirner den Hauptvertreter dieser Untergruppe ausmacht, dieser aber zugleich im engeren Sinne nicht als Anarchist zu bezeichnen sei, da er sowie der Individualanarchismus prinzipiell auf Vermutungen bauen, die zudem dialektischer Natur seien. Benjamin Tucker nennt er als Nachfolger Stirners, dem er unterstellt, die egoistische Rücksichtslosigkeit jedes Einzelnen zu propagieren. An einer anderen Stelle wird er noch deutlicher: „Genau wie der Einsiedler nicht hochmoralisch werden kann, genauso kann der Individualist keine hochentwickelte Individualität erreichen. Die Individualität entwickelt sich nur in der Auseinandersetzung mit der Masse der Menschen [...].“[82]

1. 3. 2. 2. Der destruierte Individualanarchismus

Zu erwähnen ist hier, dass der individualistische Anarchismus bisweilen überhaupt ignoriert worden ist unter anderen Vertretern. Wenn Landauer von diesem spricht, dann nur um ihn als irrelevante Randerscheinung zu deklarieren[83], da er- wie oben gesagt- Anarchismus immer mit einem sozialem Anarchismus gleichsetzt. Landauer kann den Individualanarchismus aber gerade deshalb verwerfen, weil es für ihn das Individuum als isolierte Einheit nicht gibt. (Man muss hier die Entwicklung Landauers berücksichtigen, die so aussieht, dass er zunächst einen Individualanarchismus vertritt, diesen aber dahingehend erweitert, als er annimmt, dass der Einzelne immer innerhalb eines Ganzen und neben anderen Einzelnen gesehen werden müsse.) Es löst sich auf, indem es innerhalb der Gesellschaft agiert. Je mehr allerdings ein Mensch aus der Gesellschaft als Eigener hervortritt, umso gesteigerter wird das Individualitätsgefühl. Tatsächlich ist in Wirklichkeit alles (Umwelt mit Menschen und diese untereinander) miteinander verbunden und bildet eine Einheit.[84] Diese Ansicht deckt sich mit seiner Beschäftigung mit den mystischen Schriften Meister Eckharts, wobei Landauer immer eine gottlose Mystik vertritt. Allerdings lässt sich die Individualität nicht beweisen und es gibt für ihn zwei Möglichkeiten, wie es sich verhalten könnte: Entweder existiert man isoliert von allem Anderen, was für ihn aber in einem Solipsismus mündete, den er ablehnt, weil er diese fundamentale Einsamkeit nicht akzeptieren kann. Oder aber „„[u]m nicht welteneinsam und gottverlassen ein Einziger zu sein, erkenne ich die Welt an und gebe damit mein Ich preis; aber nur, um mich selbst als Welt zu

[82] Siehe: Ebd.: 150. Hier handelt es sich um einen Brief von 1902 an Cerkesov, der als Anhang abgedruckt ist.
[83] Vgl.: Landauer, Gustav: „Zur Frage: Wie nennen wir uns? (II)“, in: Landauer (1986) 54.
[84] Vgl.: Willems (2001) 23ff.

fühlen, in der ich aufgegangen bin.‘“[85] Landauers Individualität drückt sich aus in allen Urteilen, die ja immer das Ich als Subjekt haben. Zudem veranlasst speziell der Sehsinn den Menschen dazu, sich als getrennt von den Anderen wahrzunehmen. Anti- individualistisch ist, dass er davon ausgeht, dass jeder Mensch so etwas wie ein Urmenschentum in sich trägt, das quasi weitervererbt wird. Auf dies soll man sich besinnen, es in sich finden und dann in die Gesellschaft hinaustragen- gerade dieses Insichgehen ist Ausdruck seines mystischen Gedankens. Das heißt, die reinste Individualität ist die, welche die Gemeinschaft der Menschen ausmacht, welche sie vereint, weil sie sie gemein haben. Sie ist das Menschentum oder das Göttliche, wobei keine Vereinigung mit Gott, sondern mit der Welt das Ziel ist. Aus diesem Welt- Ich entsteht dann sowohl Sozietät als auch eine neue Ordnung der Gesellschaft, die allerdings nicht den Anspruch erhebt vollkommen zu sein, welches nur die Utopie oder Phantasie sein kann. Landauer verwirft die Einheitskultur und den optimistischen Fortschrittsglauben, da er in der Vermassung und Überbevölkerung die Tendenz sieht, dem Einzelnen keine Rückzugsmöglichkeiten zu bieten, die ja gerade notwendig sind, um eine neue Gesellschaft entstehen zu lassen. Auch können sich so keine Gruppen bilden und absondern, um ihren Interessen gemäß miteinander zu leben.- Hier ist deutlich zu sehen, dass Landauer die Wechselbeziehung Individuum- Gesellschaft beibehält, wobei Ersteres nicht vernachlässigt werden darf, da sich ja in ihm die Welt befindet und das Potential für die menschliche Weiterentwicklung. Landauer destruiert somit nicht nur den Individual- sondern auch den (anti- individualistischen) Sozialanarchismus, indem er beide miteinander vereint.

Interessant ist, dass der individualistische Anarchismus mit dem Begriff des Anarchismus zuweilen gleichgesetzt wird, was nicht haltbar ist, da zwar die Selbständigkeit des Individuums innerhalb jeder anarchistischen Richtung hervorgehoben wird, aber deshalb ist es zu einseitig, zu sagen: „L’ anarchisme est donc le stade ultime de l’ individualisme moderne.“[86] Der Artikel kommt zu dem Schluss aufgrund der Annahme, dass das anarchistische Individuum nie seine Freiheit aufgebe, auch wenn dies auf Kosten der Gesellschaft geschehe. Diese Ansicht- so Landauer- entspringe allerdings den Gegnern des Anarchismus, die ihn diffamieren und ihn mit Begriffen wie Egoismus, schrankenlose Macht des Individuums und Vereinzelung behaften

[85] Siehe: Ebd.: 43. Der Autor zitiert aus: Landauer, Gustav: Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik. Nachdruck der 2. Aufl. Münster/ Wetzlar: Büchse der Pandora (1978) 8.
[86] Siehe: Ansart, P.: „Anarchism“, in: Les notions philosophiques. Dictionnaire. Vol II. Philosophie occidentale: A-L. Volume dirigé par Sylvain Auroux. Herausgegeben von André Jacob. Paris: Presses universitaires de france (1990) 94 [aus der Reihe: Encyclopédie philosophique universelle].

wollten.[87] Dagegen hält er, dass es gänzlich unsinnig sei, Individuum und Gesellschaft trennen zu wollen, da man immer beides sei, nämlich ein individuelles Gesellschaftswesen.

1. 3. 3. Der künstlerische Anarchismus und die anarchistische Ästhetik

Der erste Ausdruck steht für das Medium der Kunst, das die Idee des Anarchismus in irgendeiner Art und Weise transportiert. Der zweite bedeutet, dass das Medium die Form selbst zum Inhalt hat und an sich anarchistisch ist, das heißt, die Kunst selbst ist befreit und durchbricht die ihr auferlegten Regeln und Strukturen.- Wenn zum Beispiel Tolstoi in „Herr und Knecht" seine anarchistisch- solidarischen Ideen mittels des Mediums der literarischen Sprache verlautbart, ist diese hinsichtlich des Anarchistischen nicht im Mittelpunkt, sondern der vermittelte Inhalt. Ebenso ist es bei John Henry Mackays (1864- 1933) Roman „Die Anarchisten" gelegen, wo dieser der Hauptfigur Stirnersche Gedanken in den Mund (oder Kopf) legt. Anders etwa bei den Avantgardisten, die die Schrift selbst entstellen und nicht in der herkömmlichen Art und Weise am Papier platzieren- man denke an die Futuristen. Es darf allerdings nicht vergessen werden, dass der Futurismus zuweilen rechtsgerichtete Tendenzen aufweist und rein von einem ästhetischen Gesichtspunkt her als anarchistisch bezeichnet werden kann, da die Art der Kommunikation und die Form der Kunst nicht bestimmten Normregeln untergeordnet werden. Zudem wird durch die Neustrukturierung der Sinnträger oder der Zeichen innerhalb des Kunstwerkes die reglementierte Beziehung zwischen diesen verworfen. Hier wird die Nähe zur Montage ersichtlich, die etwa auch bei den Surrealisten Anklang findet: Das anders Zusammengesetzte gewinnt eine neue Bedeutung, da die einzelnen Bestandteile nicht in der Hierarchie der Zeichen untergehen.

Auch kann die Sprache so entstellt werden, dass der Sinn verloren geht und die Regeln der Kommunikation verworfen werden, was allerdings zu einem neuen Sinn führt, zu einer neuen Sichtweise und zum Teil zu einer aktiven Beteiligung der Kunstrezipienten.

Die Dadaisten wollen weder Konsens, noch Verständigung, sie werden von Jean Paulhan sogar als „‚Sprachzerstörer[]'"[88] und als „‚Terroristen'"[89] betitelt, weil sie „das überkommene Sprachbild zertrümmern wollen, um der ursprünglichen Inspiration ihren reinsten Ausdruck zu

[87] Vgl.: Landauer, Gustav: „Anarchismus- Sozialismus", in: Landauer (1986) 219.
[88] Siehe: Wittkop (1973) 184.
[89] Siehe: W. o.

verschaffen [...].“[90] Oder wenn etwa Marcel Duchamp (1887- 1968) mit seinen Kunstwerken („ready- mades“) Aufsehen erregt, die einfache Alltagsgegenstände sind (und diese eben nicht verweisend dar stellen) und somit die Kunstindustrie und deren Institutionen in Frage stellen, die bestimmt, was als Kunst gelten darf und was nicht. Auch surrealistische Manifeste von Louis Aragon (1897- 1982) oder Antonin Artaud (1896- 1948) zeugen von anarchistischem Inhalt. Besitz und Besitzdenken sowie das daraus resultierende Verhalten werden kritisiert, ebenso ökonomische Gesetze nicht anerkannt, da aus ihnen die Sklaverei entsteht.[91] Wie der Dadaismus setzt der Surrealismus auf die Provokation als Mittel, die bürgerlichen Verhaltensmuster in Frage zu stellen, wozu auch die spontane und zufällige Aktion zählt. (Wobei Bürger anmerkt, dass der einst ausgelöste Schock zum erwarteten wird und seine Wirkung schnell verliert und ohne praktische Wirkung bleibt für das gesellschaftliche Leben.[92]) Surrealistische Malerei negiert die Wirklichkeit dahingehend, dass das Dargestellte Verzerrung, unmögliche Gebilde und Landschaften zeigt, was von einer Innen- und Traumwelt zeugt, die der Künstler schafft, ohne dass er Reales abmalt. Gerade durch die starke Innenbetonung wird zugleich das Individuum hervorgehoben, wobei dies auch der Ausgangspunkt ist, das Bestehende zugunsten neuer (surrealistischer) Welten zu überdenken, in denen die gewohnten Gesetze nicht bestehen: Man denke an Salvadore Dali (1904- 1989) oder Max Ernst (1891- 1976), die auf symbolische Art und Weise Naturgesetze, Episteme und die Grenzen zwischen Realität und Illusion in Frage stellen. Landauer sieht nicht primär in einer Kunst oder Kunstform den anarchistischen Gedanken gelegen, vielmehr setzt er beim Künstler als Person selbst an, denn in ihm sieht er einen Propheten, der die neue Gesellschaft erschauen kann und der Zeit voraus ist. Das heißt, der Kunstschaffende (aber auch der Träumende, Liebende oder Schweigende) ist schon von vorneherein ein Mensch, der Zugang zu seinem Innersten hat und deshalb das Urwesen, das Anarchistische in sich gefunden hat. Was die Kunstform betrifft, setzt er aber auf „traditionelle“, da er die symbolische und die Dichter- Sprache als dazu geeignet sieht, ein in sich kohärentes Weltbild zu vermitteln, das dem Inneren des Dichters entspringt. Landauer sieht somit die Gestalt des Anarchisten verknüpft mit dem künstlerischen Anarchismus, zugleich bestimmt er aber die dichterische und symbolische Form als am geeignetsten, ebendiesen Inhalt zu transportieren.

---

[90] Siehe: W. o.
[91] Vgl.: Ebd.: 185.
[92] Vgl.: Bürger, Peter: Theorie der Avantgarde. Mit einem Nachwort zur 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (1974) 108.

1. 3. 4. Feministischer Anarchismus

Diese relativ neue Wortkonstruktion wäre im Grunde genommen unnötig, da die Idee des Anarchismus von Grund auf die Gleichstellung der Geschlechter fordert, da sonst ein hierarchisches Gefälle beziehungsweise Unterdrückung folgten. (Dass dies trotzdem nicht der Fall gewesen ist, beweist Proudhon mittels seiner sexistischen Haltung oder etwa Johann Most.[93]) Auch „Anarchafeminismus“ genannt, etabliert sich diese Richtung, indem das Patriarchat stärker angeprangert wird als zuvor in der anarchistischen Literatur. Da aber etwa Bakunin, der für die freie Ehe, das Durchbrechen des Familienkults und den „Mutterschutz“ eintritt, oder Kropotkin, der die erzwungenen Verbindungen Öffentlichkeit- Mann und Haus- Frau durchbricht, sich für die Gleichstellung von Mann und Frau ausgesprochen haben, ist es nicht so, dass der Anarchafeminismus erst im 20. Jahrhundert seinen Anfang nimmt- selbst wenn die Bezeichnung als solche erst in diesem entstanden ist. Was die Verbindung zwischen Feminismus und Anarchismus ausmacht, ist, dass die Befreiung der Menschen angestrebt wird, indem Männer und Frauen gemeinsam dafür kämpfen, wobei zugleich die Frau, wenn sie davor unterdrückt gewesen ist, ihre Gleichstellung erreicht.
„Drei sehr aktuelle Punkte werden bei den Anarchistinnen der ersten Frauenbewegung schon angesprochen: Erstens die Miteinbeziehung der Männer im Kampf um die Befreiung der Frauen; zweitens fordern sie eine Gleichheit der Rechte und Pflichten beider Geschlechter ohne die bloße Angleichung an männliche Werte. Drittens lehnen sie eine biologistische Argumentation, um die Differenz der Geschlechter zu begründen, ab.“[94] Der Beginn der ersten Frauenbewegung ist um 1900 anzusetzen und eng verknüpft mit der Suffragettenbewegung in England um die Familie Pankhurst, die allerdings auch in Amerika ihre Anhänger hat.[95]

Federica Montseny (1905- 1994) kritisiert als spanische Anarchistin aber diese Forderungen dahingehend, dass selbst das erreichte Wahlrecht und die Beteiligung der Frauen an der Politik sie nicht frei machen, sondern sie so nur mithelfen, das alte System aufrecht zu erhalten, was

---

[93] Vgl.: Lohschelder, Silke/ Gutschmidt, Inés/ Dubowy, Liane M.: AnarchaFeminismus: auf den Spuren einer Utopie. Münster: Unrast (2000) 83. An dieser Stelle möchte ich den Begriff „Utopie“ in diesem Zusammenhang kritisieren, da es streng genommen nicht zulässig ist, Anarchie mit Utopie zu verbinden, da Letztere einen Idealzustand dar stellt, der fest steht, da er jemandem vorschwebt auf sehr konkrete Art und Weise.
[94] Siehe: Leibetseder (2001) 7.
[95] Wobei die zweite Frauenbewegung in den 1970er ihren Ausgang genommen hat. Hier geht man über die Gleichheitsforderung hinaus, da das, woran sich die Frauen angleichen sollen, hinterfragt wird. Zudem rückt auch die (unerzählte) Geschichte der Frau in den Vordergrund und deren Befreiung als solche. Die dritte Phase wird eingeleitet durch die Debatte um das Phänomen „Gender“ an sich.

letztendlich die Ungleichheit nicht aufhebt. Vielmehr legt sie ihr Hauptaugenmerk auf Bildung und die Tatsache, dass arme Frauen ohnehin keinen Zugang zu feministischen Ideen haben.[96] Weiters postuliert sie statt eines Feminismus' einen Humanismus, der den Menschen und nicht einen Teil der Menschheit, was wiederum zu Ungleichheit führt, zum Gegenstand hat. Dennoch schlägt sie eine internationale Frauen-Allianz vor.[97] Auch sie ist gegen die Ehe als starres Gebilde, stattdessen für eine „freie Union“[98], die nicht von staatlichen Behörden legalisiert werden muss, sondern einzig Sache der Beteiligten ist. Was Partnerschaften an sich betrifft, betont sie die schädlichen Auswirkungen des Besitzdenkens, die innerhalb dieser sich zeigen, nämlich in folgender Form: „Die Eifersucht steht für die Auswüchse der Prinzipien der Autorität und des
Eigentums, die das Meine und das Deine auch auf die freieste und rebellischste Manifestation des Lebens, die Liebe, ausdehnen.“[99]

Dass allerdings jede Frau von „Natur aus“ Anarchistin ist, weil „female instincts and ideals- of sexuality and motherhood, for example- are non- hierarchical and anti- authoritarian“[100] stellt für mich auch eine unzureichende Aussage dar, da biologistisch und da ferner eine anarchistische Theorie mit einem Essentialismus[101], der nur auf einen Teil der Menschheit sich bezieht, unvereinbar ist. *Emma Goldman (1869- 1940)* , von der die Aussage stammt, will jedoch unabhängig davon Frau und Mann Seite an Seite kämpfen sehen für Befreiung und Gleichberechtigung. (Dies will Tucker auch, indem er ausdrücklich sagt, man brauche genügend Männer und Frauen für den Widerstand.) Sie sieht in der Demonstration, im Streik und in der direkten Aktion allgemein ein Mittel dazu. Gerade aber die von der Frauenbewegung angestrebte Gleichstellung der Frau innerhalb der Arbeitswelt (Beauvoir etwa sieht ebenso eine Befreiung darin, dass die Frau in gleicher Weise an der Produktion beteiligt ist.) lehnt Goldman aber ab. Der Grund ist der, dass sich die Unterdrückung beim Einstieg in die kapitalistische Gesellschaft für die Frauen nur multipliziert, das heißt, dass sie zu Hause und am Arbeitsplatz ausgebeutet

[96] Vgl.: Leibetseder (2001) 31f.
[97] Vgl.: Ebd.: 37f.
[98] Vgl.: Ebd.: 43.
[99] Siehe: Ebd.: 44.
[100] Siehe: Crowder (1998) 247.
[101] Essentialismus bedeutet die Hervorhebung der Essenz oder des Wesens eines Seienden zuungunsten der Existenz dieses Seienden.

werden.[102] Dies ist eine Streitfrage, weil die Verfügung über eigenen Lohn sicherlich die Notwendigkeit einer Heirat zumindest teilweise herabsetzt. Goldman betont hier aber, dass die Arbeit der Frau weder finanziell noch gesellschaftlich ausreichend honoriert werde im Vergleich zum Mann. Deshalb kritisiert sie wie Montseny an der Frauenbewegung, dass diese nur innerhalb des schon vorhandenen Systems gedacht wird und keine anarchistische System- oder Kapitalismuskritik als Ansatz nimmt. Die Kritik an der Frauenbewegung wird aber nicht nur vom anarchistischen Standpunkt her entwickelt, was sich genauso darin äußert, dass sie die Wahlrechts- Forderungen ablehnt, sonder auch vom essentialistischen: Das Muttergefühl und das Liebesempfinden als natürliche Eigenschaften der Frau möchte sie berücksichtigt sehen und nicht als anerzogen deklarieren.[103] Hier sieht man sich allerdings an die idealistische Bestimmung der Frau erinnert, die die Frau als das Gefühlswesen im Gegensatz zum vernünftigen Mann definieren will.[104] Dennoch- und das ist anders- sieht sie die Frau auf der körperlichen Ebene als sexuelles *Subjekt* und auf der geistigen als vernunftbegabtes Wesen an.
Die geregelte Beziehung der Ehe wird von ihr deshalb abgelehnt, weil diese rein ökonomische Züge hat und die Liebe nur in einer freiwilligen Partnerschaft sich entwickeln kann. Ehe ist eine andere Form der Prostitution, da man sich hier eben bloß einem Mann, dafür aber auf Lebenszeit, verkauft. Zudem muss die Frau über ihren eigenen Körper auch dahingehend selbstbestimmt verfügen können, indem sie Methoden der Verhütung anzuwenden weiß.[105]

Louise Michel (1830/1833- 1905) kann man ebenso zum Anarchafeminismus dazuzählen, da sie für eine Gleichheit der Geschlechter eintritt und gegen jegliche Form von Machtausübung sich ausspricht, nicht nur gegen die staatliche. Freiheit und Gleichheit sind für Michel untrennbar verbunden mit der Emanzipation der Frau, wozu auch die Bildung für alle Menschen gehört. Sie selbst ist ihr ganzes Leben als Lehrerin tätig, wobei sie nie den Eid auf den Kaiser geschworen hat und somit in keiner öffentlichen Schule unterrichten darf.[106] Sie ist einer der Hauptfiguren innerhalb der Pariser Kommune (1871), ist aber auch literarisch tätig und ist somit ebenso eine Vertreterin des künstlerischen Anarchismus. Dramen („Nadine“ oder „Le Coq rouge“) gehören

---

[102] Vgl.: Lohschelder (2000) 90ff.
[103] Vgl.: Ebd.: 92.
[104] Hegel sieht die Frau als die Trägerin der natürlichen Sittlichkeit und Liebe und Fichte meint, die Frau gehe in der aufopfernden Liebe auf.
[105] Vgl.: Lohschelder (2000) 93ff.
[106] Vgl.: Kilian, Michaela: „Keine Freiheit ohne Gleichheit.“ Louise Michel (1830 oder 1833- 1905), Anarchistin, Schriftstellerin, Ethnologin, libertäre Pädagogin. Lich/ Hessen: Edition AV (2008) 13 [aus der Reihe: Widerständige Frauen. Bd. 5].

hier ebenso dazu wie Romane, Gedichte und Lieder, am bekanntesten ist sicherlich ihre autobiographische Schrift „Memoiren“. Obwohl sie also keine theoretischen Werke verfasst hat, findet man hier Material, das Aufschluss bezüglich ihrer anarchistischen Ansichten gibt. Themen sind die Beziehungen zwischen Unterdrückern und Unterdrückten, das bäuerliche Russland, das unter dem Zaren leidet („Le Bâtard impéral“), aber auch das gallische Volk unter Cäsar („Les Paysans“).[107]
In dem Drama „Nadine“ stellen sogar Bakunin und Alexander Herzen jeweils eine Person dar. Sie lehnt die Kirche ab und wirft dem Kommunismus vor, eine neue gründen zu wollen, dennoch ist sie der Ansicht, dass sich die Arbeiterschaft ihrer sozialen Stärke bewusst werden müsse. Die Wahlbeteiligung lehnt sie ebenso ab wie jegliche Regierungsarbeit.[108]
Was bei ihr auch noch erwähnenswert ist, ist, dass sie ihren Gleichheitsgedanken dahingehend konsequent zu Ende denkt, indem sie sich ausdrücklich gegen den Antisemitismus ausspricht.[109]

1. 3. 5. Der praktische Anarchismus: Verweigerung oder Notwehr

Eine weitere Untergruppe im „Pazifistischen Anarchismus“[110] oder „Gewaltfreien Anarchismus“ zu sehen, scheint mir wenig sinnvoll, da der Ausdruck den Anschein erweckt, als wären alle anderen Untergruppen gewalttätig organisiert. (Genau dasselbe Problem ergibt sich bei der Teilung zwischen Individual- und Sozialanarchismus, wobei hier der Anschein erweckt werden könnte, dass ersterer bloß asozial und egoistisch motiviert sei.) Stattdessen greife ich allgemein das Thema der praktischen Umsetzung auf, das innerhalb der anarchistischen Theorien mehr oder weniger stark behandelt wird und die Rezeption des Begriffs bisher stark geprägt hat.
Schon Godwin spricht sich gegen den Gebrauch von Waffen aus, wenn es darum geht, eine Wende im gesellschaftlichen Leben herbeizuführen. Wahrheit und Diskussion sollen vielmehr überzeugend sein, beides wird aber gerade negiert, wenn man sich der Gewalt zuwendet. So können auch die staatlichen Organe nur dadurch aufgelöst- nicht gestürzt- werden, indem die Kommunikation mit diesen unterlassen wird. Ebenso sieht es *Anselme Bellegarrigue (zw. 1820 und 1825- ?),* der das Werk Godwins studiert hat und Verfasser des sprechenden Werkes „Manifeste. L’Anarchie c’est l’ordre.“ (1850) ist: Die blutige Revolution lehnt er ab, da jeder

[107] Vgl.: Ebd.: 10f.
[108] Vgl.: Ebd.: 177f.
[109] Vgl.: Ebd.: 207.
[110] Vgl.: Woodcock (1967) 114.

Leichnam die Sinnlosigkeit dieser bezeugt. Statt dessen sieht er in dem Akt der Verweigerung, also dem Nicht- Tun ein revolutionäres Potential, da dadurch an bestehenden Gesetzen gerüttelt und die Gerechtigkeit forciert werden kann.[111]

Der italienische Anarchist *Errico Malatesta (1853- 1932)* etwa betont, dass, wenn jemand über Leben und Tod eines Anderen bestimmt, dieser die Idee des Anarchismus nicht verstanden habe. Er bezieht sich hier auf Attentäter, die Passanten getötet haben, um eine Tat zu setzen. Einzig legitim ist es, aus Notwehr Gewalt anzuwenden. Ansonsten sollen Toleranz und Hilfe sowie Liebe dazu dienen, das anarchistische Ideal zu verwirklichen.[112]

Im Prinzip ist es einleuchtend, dass der Mord wohl Ausdruck des größten Zwanges eines Menschen über einen anderen ist. Dem Anderen wird seine ganze Freiheit genommen, indem er nie mehr die Möglichkeit haben wird, eine Entscheidung zu treffen. Diesen Ansatz vertritt vehement Tolstoi, was sich unter anderem darin zeigt, dass er Kropotkin hinsichtlich seiner prinzipiellen Gewalt- und Kriegsbereitschaft kritisiert.[113]

Die Befürworter der „Propaganda der Tat“ (- obwohl man hier besser von einer „Propaganda des Attentats“ sprechen müsste, weil eine Tat ist noch nicht automatisch eine Gewalttat-) sehen den Mord allerdings als symbolisch legitimen Akt an, um einzelne Personen, die Repräsentanten einer bestimmten Institution sind, zu vernichten. Hier sind „Könige, Bischöfe, Präsidenten, Kapitalisten oder Polizeichefs“[114] gemeint. Jene Symbolmorde sind allerdings unter den Anarchisten stark umstritten und werden nur von einer Minderheit vertreten, die aber gerade durch ihre Bejahung der Zwangsausübung nicht der anarchistischen Strömung zugeordnet werden können. Die Gewaltanwendung als Mittel zum Zweck erinnert hier eher an die kommunistische Übergangslösung, wie bei Kropotkin etwa ersichtlich.

Landauer prangert ebenso den („anarchistisch“ motivierten) Mord und spezieller sogar den zeitgenössischen an der Kaiserin Elisabeth an, der von dem selbst ernannten Anarchisten Luccheni ausgeführt worden ist. Nicht einmal als symbolisch- anarchistischer Akt könne dies verstanden werden, da das Opfer für Landauer zu wenig politischen Einfluss (sprich Macht) gehabt und gerade jene Frau das Höfische und die Etikette abgelehnt habe.[115] Im Zuge seines Pazifismus´ lehnt er nicht nur den Krieg, sondern prinzipiell gewalttätige Aktionen ab, die laut

[111] Vgl.: Diefenbacher, Hans: „Anarchie ist Ordnung. Individualistischer Anarchismus bei William Godwin, Anselme Bellegarrigue und Gustav Landauer“, in: Diefenbacher (1996) 35- 39.
[112] Vgl.: Malatesta, Errico: Anarchismus und Gewalt. Ohne Angabe eines Übersetzers. Bern: Edition Anares (1987).
[113] Vgl.: Woodcock (1987) 9.
[114] Siehe: Kilian (2008) 194.
[115] Vgl.: Landauer, Gustav: „Die Erdolchung der Kaiserin von Österreich“, in: Landauer (1986) 164- 168.

ihm von Barbarei und Niedrigkeit zeugen, die es ja gerade zu bekämpfen gelte. An anderer Stelle behauptet er, dass „Anarchismus und Gewalttat im Grunde nicht das Geringste miteinander zu tun haben. Unser Ideal ist enorm friedfertig und jeder aggressiven Gewalt abgeneigt."[116] Auch er ist der Ansicht, dass die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse Schuld an dem verbrecherischen Charakter haben. Dass Landauer an einen gewaltfreien Anarchismus appelliert, wird deutlicher, wenn man bedenkt, dass er von einer *geistigen* Revolution beziehungsweise „Wiedergeburt" spricht.

Es herrscht im Großen und Ganzen keine Einigkeit darüber, ob der anarchistische Zustand mittels Aktion im Allgemeinen erreicht werden soll, oder ob die wahre Revolution gar nur im Kopf passieren kann. Zu bemerken ist, dass letztere Ansicht zu einer weiteren Einteilung geführt hat, nämlich zu der des „Philosophischen Anarchismus"[117]- auch dies erscheint mir wenig einleuchtend, da hinter dem stark an Aktivität orientierten Anarchosyndikalismus etwa genauso eine (politische) Philosophie steckt, die speziell den Arbeiter ermutigt, sich (praktisch- also nicht bloß gedanklich-) zu organisieren, um damit Machtgefälle in Frage zu stellen. Laut Diefenbacher kann man allerdings sehr wohl speziell einer Untergruppe des Anarchismus das gewaltlose Prinzip zuschreiben, denn es „distanzieren sich individualistische Anarchisten von niemandem entschiedener als von anarchistisch motivierten Gewalttätern, von Aktionen der ‚Propaganda der Tat'"[118]. Er sieht also die Gewaltlosigkeit speziell als Merkmal des Individualanarchismus an, was ja, wie oben schon erwähnt, nicht überall auf Zustimmung trifft.

Auch die anarchistische Gesellschaft an sich betreffend gibt es Divergenzen. So will Kropotkin etwa asoziale Menschen von der Gesellschaft ausschließen, während bei Proudhon Vertragsbrüchige eventuell sogar getötet werden dürfen, was einmal mehr seine anarchistischen Absichten in Frage stellen muss.

1. 3. 5. 1. Der Anarchosyndikalismus: Streik und Organisation

Dieser tritt erstmals in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts auf, hier wird die Relevanz des Arbeiters hervorgehoben, wodurch die Aufforderung entsteht, die bestehende Ohnmacht mittels Streik und Boykott zu durchbrechen- die direkte Aktion vor Ort, also am Arbeitsplatz, ist

[116] Siehe: Landauer, Gustav: „Ein paar Worte über Anarchismus", in: Landauer (1986) 251.
[117] Vgl.: Siehe: Gosepath/ Hinsch/ Rössler (2008) 26f.
[118] Siehe: Diefenbacher, Hans: „Anarchie ist Ordnung. Individualistischer Anarchismus bei William Godwin, Anselme Bellegarrigue und Gustav Landauer", in: Diefenbacher (1996) 47f.

ausschlaggebend, besonders wenn daraus ein Generalstreik wird, der das Potential hat, nicht nur den Kapitalismus, sondern auch den Staat zu stürzen. Den Sozialismus beziehungsweise eher das Sozialdemokratische und Kommunistische lehnen sie ab, da sie sich von einer zentralen Steuerung lösen und stattdessen das Spontane hervorheben wollen. Zudem stimmen sie der von den Kommunisten angestrebten Herrschaft der Arbeiter nicht zu, vielmehr ist das Ziel die Selbstverwaltung von Boden und Fabriken. Wichtig ist der Solidaritätsgedanke, der sich unter anderem im Generalstreik ausdrückt. Obwohl der Anarchosyndikalismus wie der Anarchismus die Regierung ablehnt, scheint Letzterer in den Augen des Ersteren zu wenig am Arbeiter und zu sehr am Individuum interessiert zu sein.[119] Diese krasse Gegenüberstellung lässt fast den Gedanken aufkommen, als würden sich für den Anarchosyndikalismus Arbeiter und Individuum gegenseitig ausschließen, was seltsam erscheint. Vielmehr ist es so, dass die anarchistischen Forderungen allgemein die Befreiung der Arbeiter als Ziel ansehen, da die Arbeit als ein zentrales gesellschaftliches oder das (menschliche) Leben betreffende Element angesehen wird: „Les différents projects de réforme économique (mutuellisme, collectivisme anti- autoritaire, communisme libertaire) s’ inspirent du même souci de restituer aux producteurs la maîtrise de leur activité.“[120]

Er organisiert sich auf jeden Fall in Gewerkschaften und Arbeitsbörsen, es seien einige Beispiele genannt: Die französische C. G. T. („Confédération Générale du Travail“), an der sich auch spanische Gewerkschaften orientiert haben, ist anarchosyndikalistisch orientiert. In Katalonien entsteht die syndikalistische Föderation der „Solidaridad Obrera“ („Arbeiter- Solidarität“) im Jahre 1907. Die spanische C. N. T. („Confederacion Nacional del Trabajo“) tritt nach dem Ersten Weltkrieg der I. A. A. („Internationale Arbeiterassoziation“) in Berlin bei, hier werden anarchosyndikalistische Organisationen gebündelt.[121] Wichtig ist noch, dass auf Bestreben der syndikalistischen F. A. U. D. (Freie Arbeiter- Union Deutschlands), die seit 1919 existiert, die I. A. A. in Berlin ins Leben gerufen worden ist.

Der Vollständigkeit halber muss hier auch noch die anarchistische Bewegung während des Spanischen Bürgerkrieges erwähnt werden, die ich hier aber nicht darstellen werde, da dies zu weit führen würde. Es sei nur so viel gesagt, dass während dieser Zeit es immer wieder kurzfristig zu anarchistischen, sprich anarchosyndikalistischen, Organisationen gekommen ist

---

[119] Vgl.: Dierse (1971) Sp. 288.

[120] Siehe: Ansart (1990) 94. Frei übersetzt: Die verschiedenen Entwürfe für eine ökonomische Reform (Mutualismus, anti- autoritärer Kollektivismus, liberalistischer Kommunismus) sind inspiriert von demselben Anliegen: den Produzenten die Kontrolle über ihre eigene Arbeit zu geben.

[121] Vgl.: Wittkop (1973) 229, 232.

und „daß in weiten Teilen Kataloniens das utopische Wirtschaftsmodell der anarchistischen Theoretiker im Herbst 1936 eine Zeitlang Wirklichkeit geworden war und trotz der erschwerten Kriegsbedingungen funktionierte.“[122] In jüngster Zeit ist hier das europaweite Projekt „Longo Mai“[123] zu erwähnen oder die Bewegung der Zapatisten in Mexiko.

1. 4. Das Essentielle des Anarchismus- Begriffs

Das augenscheinlich Gemeinsame werde ich zu dem Begriff vereinen, den ich von nun an auf das Werk Stirners legen möchte, was nicht heißt, dass ich nicht immer wieder auf spezielle Verwendungen hinweisen werde.
Es ist nun gezeigt worden, dass die Theorien des *Anarchismus*- im Gegensatz zu der früheren Begriffsbestimmung, innerhalb der die *Anarchie* als weitgehend politischer Chaos- Zustand interpretiert wird- als zentrale Elemente die Eigenverantwortung, die Selbstbestimmung und die freiwillige Organisation in sich birgt, wodurch auch der Begriff der Anarchie sich folglich wandelt. So wird an das Gewissen versus das Gesetz, an die Freiwilligkeit versus den Zwang, an die Innenschau versus die Konvention, an die Selbstermächtigung versus die Ohnmacht und an das kritische Denken versus die Gedankenlosigkeit appelliert. Diese Rückbesinnung auf das Reine, Ursprüngliche, allen Gemeinen ist meiner Ansicht nach nicht völlig von der mittelalterlichen Bestimmung der Anarchie als Urzustand, der göttlichen Charakter hat, zu trennen. Etwas Pathetisches, Optimistisches schwingt nämlich mit, bezeichnend ist dafür der Glaube, dass der Mensch von sich aus weiß, was richtig oder falsch, was der Menschheit förderlich und was ihr abträglich sei. Und weit davon entfernt, die Unordnung zu verherrlichen, stellt der Anarchismus sich vielmehr die Frage nach dem Guten und nach der größtmöglichen Freiheit aller, hütet sich jedoch dabei, starre Vorgaben zu machen. Möglicherweise ist die Grundidee des Anarchismus ein romantisches Ideal, die allerdings über dieses insofern hinausgeht, als sie den Begriff der Utopie strikt ablehnt: „They reject the present, but they reject it in the name of a future of austere liberty that will resurrect the lost virtues of a more natural

[122] Siehe: Ebd.: 241.
[123] Ich verweise hier auf das Werk: Graf, Beatriz: Longo maï- Revolte und Utopie nach ‘68. Gesellschaftskritik und selbstverwaltetes Leben in den Europäischen Kooperativen. Egg: Thesis (2005).

past, a future in which struggle will not be ended, but merely transformed within the dynamic equilibrium of a society that rejects utopia and knows neither absolutes nor perfections.“[124]

Divergenzen innerhalb anarchistischer Theorien entstehen, wenn die Verhältnisse zwischen Gemeinschaft und Einzelnem, zwischen Natur (oder Determinismus) und Eigenständigkeit sowie zwischen Pazifismus und Gewalt beleuchtet werden. Ebenso ist ersichtlich, dass Freiheit und Gleichheit oftmals nicht denselben Stellenwert haben und zuweilen eines dem anderen auf Kosten dieses vorgezogen wird. Auch die Frage nach der Beschaffenheit des anarchistischen Seins, das in jedem quasi ursprünglich gelegen ist, wird verschiedentlich beantwortet. Es kann göttlicher oder vernünftiger Natur sein, zuweilen muss es aber auch erst durch die Erziehung geschaffen werden. Es hat sich gezeigt, dass die Verwirklichung des anarchistischen Prinzips unterschiedliche Schwerpunktsetzungen erfährt: Der politisch- gesellschaftlichen, der künstlerischen oder der begrifflich- metaphysischen Ebene kann hier der Vorzug gegeben werden.

Der Anarchismus lehnt Institutionen, Staat, Recht und Hierarchie im Allgemeinen ab, auch wenn er nicht auf diese einzelnen Punkte reduziert werden darf. Vielmehr ist es wichtig, zu verstehen, warum diese verworfen werden: Das starre Leben, das Reaktionäre und das Philisterhafte werden als hinderlich für die Entwicklung und die Mündigkeit des Menschen angesehen. Hier ist zu erwähnen, dass insbesondere das Thema der Verselbständigung der Macht mit zu denken ist bei all den Kritikpunkten, die der Anarchismus aufweist.

Auf einer rein materiellen Ebene werden die Ungleichheit der Güterverteilung und oftmals der Besitz überhaupt verworfen. Auf einer zwischenmenschlichen Ebene wiederum werden Beziehungen ohne institutionellen Hintergrund gefordert, wodurch die Ehe als Ausdruck des Wunsches, über jemand Anderen Macht haben beziehungsweise diesen besitzen zu wollen, entlarvt wird. Eindeutig keine Einigkeit herrscht bei der Gottesfrage vor, da es ganz stark auf das jeweilige Gottesbild ankommt, das postuliert wird, ob die Existenz Gottes mit einer anarchistischen Interpretation des Seins kompatibel ist.

Bei all der Kritik und vielleicht auch Skepsis, die der Anarchismus als sinnvoll erachtet, ist es legitim, ihn als Nihilismus zu bezeichnen, der zunächst negieren muss, um Neues schaffen zu können, indem man nichts unhinterfragt akzeptiert oder im Sinne einer Tradition beziehungsweise Konvention weiterführt. Doch auch dass der Anarchismus eng verwandt ist mit dem Pluralismus, muss einleuchten. Zwar begnügt sich Letzterer mit der Kritik an der Allmacht

[124] Siehe: Woodcock (1967) 114.

des Staates, will ihn also erhalten, doch wie der Anarchismus verneint er eine fixe Festlegung (a priori), wie die Gesellschaft und die Politik am besten organisiert werden sollen. Vielmehr werden unterschiedliche Ansichten innerhalb eines Konfliktes (oder einer Diskussion) ausgetragen, sodass die Minderheit nicht von der Mehrheit beherrscht werden muss oder gar umgekehrt.[125]

2. Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ in Hinblick auf den anarchistischen Begriff

2. 1. Max Stirners Leben und Schriften

Wenn ich im Folgenden einige Lebensdaten Stirners angeben werde, denke ich, ist es legitim, sich auf die Biographie Mackays[126] zu beziehen, da er als sein erster Biograph gilt und leicht ersichtlich ist, dass alle anderen nachfolgenden biographischen Angaben sich auf ihn beziehen. Max Stirner wird mit richtigem Namen als Johann Caspar Schmidt am 25. Oktober 1806 in Bayreuth als Sohn eines Flötenmachers geboren. Er wird lutherisch getauft und bleibt das einzige Kind, da sein einziges Geschwister mit drei Jahren stirbt (1812). In seiner Geburtsstadt besucht er auch das Gymnasium, um später (1826) in Berlin sich in die philosophische Fakultät einzuschreiben. Er besucht Fächer wie Ethik, Religionsphilosophie, Psychologie, Anthropologie, Geschichte der Philosophie, Geographie des alten Griechenlands, Kirchengeschichte, christliche Altertümer, theologische Enzyklopädie oder kirchliche Symbolik. 1826 studiert er in Erlangen, woraufhin er 1829 die Königsberger Universität besucht und eine Reise durch Deutschland unternimmt. Ab diesem Jahr wird er sich aufgrund nicht bekannter Familienangelegenheiten aber kaum seinem Studium widmen können. 1830 tritt Stirner auf eigenem Wunsch als Halbinvalide aus dem Militärdienst aus.

[125] Da der Staat nicht über dem Individuum steht, kann der Pluralismus auch als liberal- demokratisch bezeichnet werden. Dass nun Cattepoel diese Art der Demokratie als irrational bezeichnet (genauso wie er alle anarchistischen Theorien im Endeffekt als irrational klassifiziert), da schon die Festlegung, dass es keine starren Regeln oder Gesetze gebe, eine Festlegung sei und sich diese politische Ansicht von selbst auflöse, kann nur daher rühren, dass er als Jurist Gesetze „braucht“ oder dass er die dialektische Argumentation falsch verstanden hat [Vgl.: Cattepoel (1973) 24].

[126] Vgl.: Mackay, John Henry: Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. Mit vier Abbildungen, zahlreichen Facsimilen und einem Anhang. Wiederdruck der 3. völlig durchgearbeiteten und vermehrten Aufl. Freiburg/ Br.: Mackay- Gesellschaft (1977).

1832 nimmt er sein Studium in Berlin wieder auf und hört Vorlesungen bei Michelet und Lachmann. Ab 1834 bereitet sich Stirner auf die Prüfung zum Gymnasiallehrer vor, was aber nie sein Beruf sein wird. (Er absolviert lediglich ein Probejahr im Jahre 1835, sucht 1837 um eine Stellung an, wird abgelehnt und versucht es kein zweites Mal.) In diesem Jahr ist erstmals die Rede davon, dass seine Mutter geisteskrank sei. Sie verbringt nun fast ihr ganzes restliches Leben in Nervenheilanstalten, da sie an einer „‚fixen Idee'"[127] leidet. 1837 erfolgt die Heirat mit Agnes Clara Kunigunde Burtz, die aber schon ein Jahr später (1838) im Kindbett stirbt (ebenso das Kind). 1839 unterrichtet Stirner dann an einer privaten Töchterschule in Berlin bis 1844, er selbst kündigt ohne Angabe von Gründen.

1841/ 42 wird die Begegnung mit den „Freien" ein Thema. Die Freien, wie der Kreis der Junghegelianer genannt wird, trifft sich in der „Hippel'schen Weinstube" in Berlin. 1843 heiratet Stirner ein zweites Mal, nämlich Marie Wilhelmine Dähnhardt, die auch bei den Freien verkehrt. Um diese Hochzeit ranken sich viele Legenden, sicher ist aber, dass Bruno Bauer Trauzeuge gewesen ist und die Ringe vergessen hat, woraufhin er improvisieren hat müssen (angeblich mit Messingringen).

In den letzten Jahren seines Lebens wird seine finanzielle, aber auch eheliche Situation immer schlimmer. Bloß seine journalistischen Tätigkeiten halten ihn über Wasser. 1846 erfolgt die Trennung von seiner Frau, die Scheidung aber erst 1850. (Dähnhardt wandert nach England aus.) Im Jahr 1853 sitzt Stirner zwei Mal in Schuldarrest und stirbt am 25. Juni 1856 in Berlin an einem Nervenfieber. Bruno Bauer und Ludwig Buhl nehmen an seinem Begräbnis teil.

Nun zu Stirners Schriften: Seine erste lautet „Über Bruno Bauers Posaune des jüngsten Gerichts" (1841), es folgt das „Gegenwort"[128] (1842), das sofort verboten wird. Ab 1842 ist er als Zeitungskorrespondent tätig für die „Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe" (Nr. 66- 286). Woraufhin er ab demselben Jahr für die „Leipziger Allgemeine Zeitung" (Nr. 126-365) Artikel verfasst. Auch 1842 erscheint „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus" in den Beiblättern der Rheinischen Zeitung und „Kunst und Religion" in ebendieser. „Einiges Vorläufiges vom Liebesstaat" und „Die Mysterien von Paris" erscheinen dann 1843/44 in der „Berliner Monatsschrift" von Ludwig Buhl.

[127] Siehe: Mackay (1977) 49.
[128] Der volle Titel lautet: „Gegenwort eines Mitgliedes der Berliner Gemeinde wider die Schrift der siebenundfünfzig Berliner Geistlichen: Die christliche Sonntagsfeier, ein Wort der Liebe an unsere Gemeinen".

1844 wird das Buch „Der Einzige und sein Eigentum“ (mit dem ursprünglichen Titel: „Ich“) bei Otto Wigand in Leipzig herausgebracht. Er widmet dieses Werk seiner Frau („Meinem Liebchen Marie Dähnhardt“). Es wird zwar in Leipzig nach kurzem Verbot wieder zugelassen, weil es zu absurde Thesen beinhalte, um gefährlich zu sein. Dennoch ist es in Preussen, Kurhessen, und Mecklenburg- Schwerin verboten.
1848 wird er Mitarbeiter des „Journal des österreichischen Lloyd“, dessen Leiter Friedrich Bodenstedt ist. In diesem erscheinen 1848 Aufsätze wie jene: „Die Deutschen im Osten Deutschlands“, „Kindersegen“, „Reich und Staat“ oder „Mangelhaftigkeit des Industriesystems“. Sein letztes, aber unvollendetes Werk heißt „Die Geschichte der Reaktion“ (1852).

Zu Stirners charakterlicher Person ist so viel zu sagen, dass er seinen Spitznamen seit der Studienzeit aufgrund seiner hohen Stirn bekommen hat. Es existiert aber kein Porträt von ihm und zum Charakter sei nur so viel gesagt, dass er als ruhig, sehr zurückgezogen, höflich und „cigarrenrauchend“ gegolten hat. Ab und an ist er für einen Dandy erklärt worden, trotz seiner schlichten Kleidung und obwohl er nicht eitel gewesen ist. Auch soll er etwas Lehrerhaftes an sich und eine Neigung zum Spöttischen, aber nicht zur Überheblichkeit gehabt haben.

2. 2. Das philosophische Umfeld

Im philosophischen Sinne kann man die Zeit Stirners als eine nachhegelsche Periode oder als die Erbin des Deutschen Idealismus bezeichnen. Idealistische Tendenzen sind also bei den Junghegelianern als auch bei Stirner zu finden, selbst wenn sie diese überwinden möchten. So geht der kritische Idealismus, der von Kant begründet wird, davon aus, dass das erkennende Subjekt am Objekt nur seinen eigenen Verstand und dessen Denk- Kategorien widergespiegelt vorfindet. Fichte als „Ich- Metaphysiker“ geht einen Schritt weiter und gibt dem Idealismus eine extrem subjektive Färbung, indem er sagt, auch das Ding- an- sich sei dem Bewusstsein nicht verschlossen, da die Welt das Produkt des Subjekt sei. Die Wirklichkeit ist demnach vom Ich abhängig und nicht umgekehrt. Bei Hegel ist es dann so, dass der Geist das Ich ersetzt, auch wenn sich das Ich in ihm wiederfinden kann. Dennoch ist der Geist absolut und durchzieht das ganze Sein.

Neben den Links- oder Junghegelianern sind auch die Rechtshegelianer hervorgebracht worden. Zweitere sind von 1840 bis etwa 1845 im Kreis der Freien zu finden, der Personen aufzuzeigen hat wie Ludwig Feuerbach, Bruno und Edgar Bauer, Arnold Ruge, Karl Marx, Friedrich Engels und natürlich Max Stirner. Aber auch Frauen, die aber unbekannt sind, sind unter den Freien zu finden, da auf eine Gleichstellung der Geschlechter Wert gelegt wird: Karoline Sommerbrodt, Louise Aston, eine Frau Wiss und Marie Dähnhardt.[129] Die Mitglieder der Freien haben gemein, dass sie sich gegen das Christentum, den Absolutismus und sogar gegen den Staat aussprechen. Stattdessen wollen sie die Geschichte vorantreiben und wettern gegen das Erstarrte, sind also einem Fortschrittsgedanken „verhaftet", der aber die Kritik am Bestehenden zur Voraussetzung hat und in die Negation des Bestehenden mündet, damit der dialektische Widerspruch zu seinem Höhepunkt kommt- dies alles kann unter folgenden Philosophien zusammen gefasst werden: „Kommunismus, Anarchismus, absolute Kritik, radikaler Egoismus, Existentialismus- in atemberaubender Weise sind hier Töne angeschlagen, die bis in die Gegenwart nachklingen."[130] Auch wird hier eine Bildungskritik vollzogen und Arnold Ruge hat den Plan einer „‚freien Universität'"[131].

Was Stirner betrifft, setzt er seine Kritik da an, wo sie von den Junghegelianern beendet worden ist. Das Hauptthema ist sicherlich, was man auch an Marx sieht, die Religionskritik. Wenn Feuerbach etwa die Religion dadurch überwinden will, indem er das Göttliche dem Menschen zuschreibt und sich humanistisch orientiert, sieht Stirner hier eine neue Religion entstehen- die des Menschen. Mit Edgar Bauer und Ludwig Buhl teilt er die Staatskritik im Allgemeinen, sieht aber nicht ein, wieso die Macht (laut Edgar Bauer) dem Volk übergeben werden soll, da dieses ebenso ein Machtgebilde ist wie der Staat und die Herrschaft an sich. Vielleicht steht er Bruno Bauers reiner Kritik noch am nahesten, da diese religiöse, politische und soziale Dogmen ablehnt und ihren Sinn im „‚[A]uflösen'"[132] sieht.

Von Hegel wiederum übernimmt Stirner die geschichtliche Reflexion und den Kampf gegen den Stillstand, aber das Absolute in Form des Geistes und des Begriffes vertritt er gerade nicht.- Vielmehr setzt er das Einzige oder Einzelne dem Allgemeinen gegenüber und verneint eine versöhnende Dialektik zwischen beiden, was darin mündet, dass er das Individuum statt den

[129] Vgl.: Mackay (1977) 72.
[130] Siehe:. Korfmacher, Wolfgang: Stirner denken. Max Stirner und der Einzige. Wien/ Leipzig: Karolinger (2001) 18.
[131] Siehe: Mackay (1977) 73.
[132] Vgl.: Korfmacher (2001) 20f.

Geist als Anfangs- und Endpunkt des einzelnen Lebens, aber auch der Weltgeschichte sieht. Jedoch ist dies ein sterbliches Ich- nicht ein ewiges Ich, das begrifflich weiter lebt.

Die Religionskritik der Junghegelianer ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass von dem Herrscherwechsel (1840) von Kaiser Friedrich Wilhelm III. zu Kaiser Friedrich Wilhelm IV. eine Veränderung in Richtung Liberalismus erwarten worden ist, die nicht eingetreten ist. Vielmehr hat er das Luthertum zur Staatsreligion erklärt.[133] Politisch befinden wir uns zu Stirners Lebzeiten in einer Zeit der Widersprüche. Die Zensur und die Herrschaft des Sittlichen und Bürgerlichen stehen neben den Auswirkungen der Französischen Revolution.

2. 3. Warum Marx Stirner ein diskussionswürdiger (Nicht-) Anarchist ist

2. 3. 1. Die extrem divergierende Rezeption

Zunächst einmal ergibt sich die Frage aus der verschiedentlichen und teils sehr widersprüchlichen Rezeption und Vereinnahmung Stirners. Von den einen wird er als ein klein- bürgerlicher Spinner bezeichnet, für ganz andere wieder ist er ein Irrer oder ein Sophist beziehungsweise ein Unphilosoph. Auch wird er als ein Vorläufer des Existentialismus erkannt oder manche meinen, er hätte sogar Nietzsches Moraltheorie vorweggenommen. Ebenso dass er an den Marquis de Sade anschließe oder dass er der Begründer einer „Teufelsreligion“[134] sei und ein „Ketzerbuch“[135] verfasst habe, ist ihm schon zugeschrieben worden. Etwas abgeschwächt formulieren es Edmund Husserl und Rudolf Steiner: Ersterer hat angeblich vor der Versuchung gewarnt, die von Stirner ausgehe[136] und Zweiterer ist zuerst von ihm begeistert gewesen, hat dann aber dies als eine Phase bezeichnet, die ihn in einen Abgrund hätte stürzen können.[137]

Die Hervorhebung des Individuums hat ihn auch Anschuldigen eingebracht, die in die Richtung gehen, ihm einen Größenwahn oder eine Psychose fern zu prognostizieren. Dies wird nicht selten

---

[133] Vgl.: Simon, Ulrich: Zur Kritik der Philosophie Max Stirners. Univ. Frankfurt am Main: Dissertation (1982) 44- 46.

[134] Siehe: Laska, Bernd A.: Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einziger“. Eine kurze Wirkungsgeschichte. Nürnberg: LSR (1996) [Stirner- Studien Nr. 2] 68.

[135] Siehe: W. o. Laska gibt die genaue Quelle dieser beiden Aussprüche an: Joel; Karl: Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie. 2Bde. Tübingen: J. C. B. Mohr (1928/ 1934) 636, 648f.

[136] Vgl.: Laska, Bernd A.: „Katechon“ und „Anarch“. Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner. Nürnberg: LSR (1997) 35 [Stirner- Studien Nr. 3].

[137] Vgl.: Laska (1996) 71f.

von der Tatsache „unterstützt", dass seine Mutter lange Zeit in einer Nervenheilanstalt verbringen hat müssen.- Jürgen Habermas hat ihn etwa als Monomanen bezeichnet.[138]

Andere wiederum behaupten eine Nähe Stirners zum Dadaismus und zögern weiters nicht, ihn in die Nähe der Bohème und des Symbolismus zu rücken.[139] Worauf Laska[140] meint, dass der Stil Stirners für den literarischen Geschmacks eines Bohème ja viel zu sperrig sei, Korfmacher[141] aber wiederum behauptet, das Werk sei von poetischer Qualität und wie ein Roman zu lesen. Bei allen Angriffen, die Lehner für die Dadaismus- These erfahren hat, muss man ihm aber zustimmen, dass die Dadaisten Salomo Friedlaender und Anselm Ruest wohl schwerlich die Zeitschrift „Der Einzige" gegründet hätten, wären sie keine Stirnerianer gewesen.[142]

Lachmann will ihn in die Nähe von Protagoras' Satz „Der Mensch ist das Maß aller Dinge" rücken und sieht in der Egoismus- Konzeption Stirners das Aufzeigen der „gemeinsame[n] Grundlage aller Lebensfunktionen."[143]

Sicher die extremste Interpretation ist die von Helms, denn sie besagt, dass Stirner ein Vorläufer des Faschismus gewesen ist.[144] Dem entgegnet Suren[145], dass Helms entweder geistig verwirrt sei und an einem Verfolgungswahn leide oder aber, dass er sich nur ins Gespräch bringen hat wollen mit seiner absurden These.

Ebenfalls „vernichtend" ist Meyers Aussage: „Stirner ist nur ein Beispiel für das Versagen einer ganzen Generation der Intelligentsia."[146], wobei er dies nicht aufgrund einer möglichen anarchistischen Philosophie Stirners feststellt, sondern weil er ihn in die Nähe von

---

[138] Siehe: Reschika, Richard: Philosophische Abenteurer. Elf Profile von der Renaissance bis zur Gegenwart. Tübingen: Mohr Siebeck (2001) 70.

[139] Vgl.: Lehner, Dieter: Individualanarchismus und Dadaismus. Stirnerrezeption und Dichterexistenz. Frankfurt am Main/ Bern/ New York/ Paris: Peter Lang (1988) [aus der Reihe: Münchener Studien zur literarischen Kultur in Deutschland. Hg.v. Renate von Heydebrand, Georg Jäger und Jürgen Scharfschwerdt. Bd. 7].

[140] Vgl.: Laska (1996) 66f .

[141] Vgl.: Korfmacher (2001) 7.

[142] Vgl.: Lehner (1988) 216.

[143]Siehe: Lachmann, Benedikt: Protagoras. Nietzsche. Stirner. Ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus und Egoismus. Berlin: Leonhard Simion Nf. (1914) 39, 62 [Bibliothek für Philosophie. Bd. 9. Hg. v. Ludwig Stein].

[144] Vgl.: Helms, Hans G.: Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners „Einziger" und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik. Köln/ Schauberg: M. du Mont (1966). Man findet darin etwa Sätze wie: „Hegel wollte einen vernünftigen Staat und Stirner oder Hitler die unvernünftige Extinktion aller Konkurrenten des Dritten Reichs." [Siehe: Helms (1966) 99]

[145] Vgl.: Suren, Peter: Max Stirner über Nutzen und Schaden der Wahrheit. Eine philosophische Untersuchung nebst einer Einleitung und einem Anhang mit ergänzenden Betrachtungen. Bern/ Frankfurt am Main/ New York/ Paris: Peter Lange (1991) 14, 27 [aus der Reihe: Europäische Hochschulschriften. Reihe 20: Philosophie. Bd. 345].

[146] Siehe: Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum. Mit einem Nachwort herausgegeben von Ahlrich Meyer. Stuttgart: Reclam (2008) 462.

existentialistischen „Ghetto- Ideologien“[147] rückt. Suren stellt dem wieder entgegen, dass Meyer ein „kaum lesbares Nachwort“[148] von „Marxisten für Glaubensgenossen“[149] geschrieben habe. Was viele Interpreten gemein haben, ist, dass sie die Philosophie Stirners als eine nihilistische bezeichnen. So etwa Karl Löwith[150] oder Albert Camus[151], wobei Letzterer nicht dabei bleibt und Stirners Erbe in den angeblich terroristischen Ausformungen des Anarchismus sieht, da er die Zerstörung predige.- Diese alleinig nihilistische Zugangsweise würde aber die affirmativen Stellen des Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“, die in einer Individualethik und allgemein in der Bejahung des Selbst sich zeigen, übersehen, findet Marxen. Nur in einem schlechten Sinne würden Egoismus und Autonomie zu Allmachtsphantasien.[152]

Da der Anarchismus innerhalb des Kommunismus allgemein kein sehr großes Ansehen genießt, wozu Marx und Engels mit ihrer Schrift aus dem Nachlass „Die Deutsche Ideologie“ sicherlich beigetragen haben, sofern Stirner als Anarchist bezeichnet wird, ist es nicht verwunderlich, wenn Lenin diesen als eine verzweifelte Äußerung des „Lumpenproletariers“, aber nicht eines „Proletariers“[153] ansieht. Zudem findet der Kommunismus, dass der Anarchismus zu wenig die Relevanz der (vorübergehenden) Herrschaft der Arbeiterklasse sowie des Staates erkennt. Rudolf Rocker wiederum versteht Stirner nicht als Anarchisten, sondern schreibt ihm „bloß“ liberale Ideen zu[154], was natürlich gewagt ist, wenn man sich die eklatante Liberalismus- Kritik Stirners ansieht. (Versteht man den Anarchismus als einen extremen Liberalismus wie Emge[155], sieht die Sache wieder anders aus.) Auch Max Adler geht in die Richtung, wenn er Stirner als „Vorläufer der marxistischen Gedankenwelt“[156] betitelt, was auch die Kommunismus- Kritik Stirners zu ignorieren scheint, aber Adler ist scharfsinnig genug, um weiter zu behaupten, dass es

---

[147] Siehe: Ebd.: 461.
[148] Siehe: Suren (1991) 28.
[149] Siehe: W. o.
[150] Vgl.: Löwith, Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1969) 177.
[151] Vgl.: Camus, Albert: L’ homme révolté. 93. Aufl. Paris: Gallimard. (1952) 86- 88.
[152] Vgl.: Marxen, Jens: Individualität und Eigensinn. Univ. Wien: Diplomarbeit (2007) 10, 61.
[153] Vgl.: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch- kritisches Wörterbuch des Marxismus. Unter Mitwirkung von mehr als 600 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern. Abbau des Staates bis Avantgarde. Bd. 1. 2. Aufl. Hamburg/ Berlin: Argument (1996) Sp. 214.
[154] Vgl.: Schuhmann, Maurice: „Max Stirner und die Anarchismen. Eine Erwiderung auf ‚Max Stirner und die Anarchisten‘ von Ibrahim Türkdogan“, in: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max Stirner- Archivs. Herausgegeben von Kurt W. Fleming. Leipzig. Nr. 3 (23) (2003) 27.
[155] Vgl.: Emge, Carl August: Max Stirner. Eine geistig nicht bewältigte Tendenz. Mainz: Akademie der Wissenschaften (1964) 4 [aus der Reihe: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Nr. 12].
[156] Siehe: Adler, Max: Max Stirner und der moderne Sozialismus. Feuilletons aus der Arbeiter- Zeitung vom Oktober 1906. Herausgegeben von Arno Maierbrugger, Adi Rasworschegg, Gerhard Senft und Peter Stipkovics. Wien: Monte Verita (1992) 5.

einer der größten Missverständnisse sei, den Individualismus in Gegensatz zum Sozialismus zu bringen. Gerade die freie Entwicklung des Einzelnen bedeute nämlich die freie Entwicklung aller.

Simon versteht wohl unter Vielfältigkeit Widersprüchlichkeit, wenn er schreibt: „Daß Stirner von den Anarchisten gegen seine eigene Theorie adaptiert wird, spricht sowohl gegen die Anarchisten, als auch gegen seine Theorie, die sich aufgrund ihrer Widersprüchlichkeit zu allem und nichts hernehmen lässt.“[157]

Mackay, der nicht nur der Biograph, sondern auch ein Verehrer Stirners ist, schlägt demnach ganz andere Töne an: Mit Stirner beginne eine neue Ära des Menschengeschlechtes, nämlich die Epoche der Freiheit, für die „wir […] keinen besseren Namen gefunden haben, als den der Anarchie“[158]. Auch Leber[159] sieht Stirners Philosophie als anarchistisch an und streicht heraus, dass hier die Befreiung als eine im Menschen gelegene konstatiert wird.

Giorgio, der Stirners Egoismus als existentielle Dimension beschreibt, ist sich anscheinend auch nicht ganz sicher, ob er ihn als Anarchisten bezeichnen soll, oder nicht. Zuerst meint er, der Anarchismus sei ein Seitenthema, um dann zu sagen, es sei kein herkömmlicher Anarchismus, weil Stirner ja gar nicht die Zerstörung der Gesetze und der Gesellschaft fordere- sondern nur das Heilige an ihnen angreife. Etwas später stellt er sich sogar die Frage, ob er als Anarchist *oder* als Philosoph zu gelten habe. Letztendlich gelangt Giorgio zu dem Schluss, dass man Stirner als Anarchist bezeichnen kann, wenn der Begriff des Anarchismus von den negativen Konnotationen gereinigt wird, was den Anarchismus dann aber wieder in die Nähe des Individualismus rücken würde. Etwa 200 Seiten später ringt sich der Autor zu der Aussage durch, dass die existentielle Dimension des Stirnerschen Anarchismus erfasst werden möge.[160]

Beck[161] und Eltzbacher[162] sind sich darüber einig, dass die Staatsablehnung Stirners Indiz dafür ist, dass er den Anarchismus vertrete.

---

[157] Siehe: Simon (1982) 228.

[158] Siehe: Mackay (1977) 176.

[159] Vgl.: Leber, Stefan: „…es mußten neue Götter hingesetzt werden.“ Menschen in der Entfremdung: Marx und Engels, Cieszkowski, Bauer, Hess, Bakunin und Stirner. Stuttgart: Freies Geistleben (1987) 327.

[160] Vgl.: Giorgio, Penzo: Die existentielle Empörung. Max Stirner zwischen Philosophie und Anarchie. Übers. v. Barbara Häußler. Berlin/ Wien/ New York u.a.: Peter Lang- Europäischer Verlag der Wissenschaften (2006) 31, 39f, 54, 59f, 265 [aus der Reihe: Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie. Bd. 35. Herausgegeben von Elmar Klinger].

[161] Vgl.: Beck, Gerhard: Die Stellung des Menschen zu Staat und Recht bei Max Stirner. Univ. Köln: Dissertation (1965) 124. Wie die Juristen Cattepoel und Eltzbacher sieht auch Beck, der ebenfalls einer ist, darin das Ausschlaggebende. Und auch er macht ganz deutlich, dass er den Gesetzen treu ergeben ist, indem er schreibt, dass die Empörung völlig sinnlos sei, da es keine allgemeine Unzufriedenheit mit dem Staat gebe und dass keiner durch das Gesetz geknechtet werde. [Vgl.: Beck (1965) 141f]

Holz sieht den stirnerschen Egoismus ähnlich wie Camus das Chaos herbeirufen, was für ihn gleich bedeutend ist mit „Anarchie“, dadurch kann er Stirner einen Anarchisten nennen, aber im pejorativen Sinne.[163]
Filadelfo, der das Anarchistische in der Bekämpfung der Hierarchie gelegen sieht, bezeichnet ihn insofern auch als Anarchisten, selbst wenn er „nur“ die geistige Hierarchie bekämpfen wolle.[164]

Wenn nun Strugurescu 1911 der Ansicht ist, dass ab etwa 1900 eine „dauerhafte, ‚wissenschaftliche‘ *Klassifizierung Stirners als Anarchist*“[165] erfolgt ist, kann dies wohl nicht mehr den Tatsachen entsprechen.

Anschließend sei noch erwähnt, dass man allgemein in der Stirner- Rezeption von einer ersten Stirner- Renaissance, die durch Mackay ins Leben gerufen worden ist, also um 1880, spricht; woraufhin auch die erst zweite Auflage des „Einzigen“ erfolgt ist. Die zweite Stirner- Renaissance ist um 1970 zu datieren- hier wird der Existentialismus als Initiator angesehen.

2. 3. 2. Das Paradoxe an der Frage selbst

Nun jetzt nach *dem* Begriff des Anarchismus zu fragen und diesen hier im Speziellen innerhalb des Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“ suchen zu wollen, ist freilich eine sehr zwiespältige Angelegenheit, da wohl schwer eine andere Philosophie (außer der Skeptizismus) so sehr darauf beharrt, keine fixen Glaubenssätze oder Definitionen zu verbreiten oder zu fordern. Dem ist so weit entgegen gewirkt worden, indem im ersten Teil versucht worden ist, die Vielfalt des Begriffes darzustellen und auch das Nicht- Starre heraus zu streichen. Zusätzlich ergibt sich noch ein fast ironischer Unterton bei ebendieser gestellten Frage, da Stirner in dem zu besprechenden Werk den Begriff angreift, da er etwas Abstraktes und Heiliges ist, das die Menschen knechtet. Doch, und dem kann auch Stirner nicht entkommen, ist es trotz aller Sprachkritik notwendig, sich verständlich zu machen, wenn man sich mitteilen möchte.- Und das

---

[162] Vgl.: Eltzbacher (1987) 267.
[163] Vgl.: Holz, Hans Heinz: Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie. Stirner- Nietzsche- Sartre- Marcuse- Neue Linke. Darmstadt/ Neuwied: Luchterhand (1976) 21 [aus der Reihe: Philosophische Texte. Bd.5. Hg. v. ebd., Alessandro Mazzone und Helmuth Plessner].
[164] Vgl.: Filadelfo (1995) 24.
[165] Siehe: Strugurescu, George: Max Stirner. Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig: Max Stirner- Archiv (1998) 18 [aus der Reihe: Stirneriana. Nr. 8. Hg. v. Kurt W. Fleming].

allgemein kommunikativ Verbindliche ist eben die Sprache und deren Begriffe. Des Weiteren schreibt Stirner gegen die systematische Philosophie und will gerade kein System entwickeln, was man ihm ja bis zu einem gewissen Grade unterstellen müsste, wenn man die Frage, ob er eine Begriffsentwicklung durchführe, mit „ja“ beantwortete.

2. 4. „Der Einzige und sein Eigentum“

Zur weiteren Vorgangsweise sei so viel gesagt, dass ich zwar Stirners Gedankengang wiedergeben werde, allerdings nicht seine Kapitelbezeichnungen zu meinen machen werde, da Stirners Werkeinteilung sehr unscharf und grob erfolgt. So viel sei allerdings gesagt, dass 2. 4. 2. bis einschließlich 2. 4. 11. den ersten Abschnitt „Der Mensch“, und die restlichen Kapitel den Abschnitt „Ich“ behandeln. Nach jedem Kapitel werden deutlich getrennt von Stirners Gedanken meine Ausführungen über mögliche darin enthaltene anarchistische Elemente erfolgen.

2. 4. 1. Die Vorrede als Plädoyer für die eigene Sache

Der erste Satz, der auch die Überschrift bildet, lautet: „Ich hab’ mein’ Sach’ auf Nichts gestellt.“[166], der die Vorrede einleitet, wo die gängige Meinung über den Egoismus beleuchtet wird: Alle mir fremden Dinge soll ich zu meiner Sache machen, nur nicht die meinige, denn dies gilt als verwerflich und eben selbstsüchtig. Vielmehr soll man dem Volk, dem Fürsten oder Gott, der Gerechtigkeit, der Humanität oder Freiheit dienen. Gott aber zum Beispiel dient auch nur seiner Sache, die da „Wahrheit“ oder „Liebe“ heißt. Da aber Gott mit ebendiesen Begriffen zusammenfällt, dient er keiner fremden Sache, dies verlangt er nur von uns, ist dabei aber selbst egoistisch auf seine eigene Sache bedacht. Dies wird dadurch legitimiert, dass Gott als absolut gilt, er also alles ist und deshalb notwendigerweise auch alles seine Sache ist, wir hingegen sind nicht absolut und unsere Sache ist nichtig und nicht wert, ihr zu dienen. Genauso ist es mit dem Humanismus, der egoistisch seinem Gegenstand- der Menschheit- dient und dies auch von uns

[166] Siehe: Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum. Mit einem Nachwort herausgegeben von Ahlrich Meyer. Stuttgart: Reclam (2008) 3. Im Folgenden werde ich mit „EE“ abkürzen und mich damit immer auf diese Ausgabe beziehen.

fordert; oder mit dem Patriotismus, der verlangt, dass man für das Volk bereit ist zu sterben. Auch wenn ein Herrscher den Anschein macht, als würde er seinen Untertanen dienen, wird sich das Gegenteil beweisen, sobald man dessen Sache nicht mehr dient, sondern der seinigen: „Du wirst dafür, daß Du seinem Egoismus Dich entzogst, in den Kerker wandern.“[167] Aus diesen Gegebenheiten zieht Stirner die Lehre, dass es von nun an wohl besser sei, nicht mehr jenen Egoisten (Gott, Volk, Herrscher und so weiter) zu dienen, sondern selbst einer zu werden, der nur seiner eigenen Sache dient. Dies will heißen, seine Sache auf Nichts zu stellen. Das Nichts ist allerdings keine Leerheit, „sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe.“[168] Nicht einmal der guten Sache will Stirner dienen, denn diese Unterscheidung existiert für ihn nicht: Man ist sich selbst seine Sache und die Prädikate „gut“ oder „böse“ haben für ihn keinen Sinn. Auch ist das *Mein*ige kein Allge*mein*es, sondern ein Einziges, weil zu mir gehörig und „Ich“ einzig bin.

Dass Stirner das Werk mit einem Zitat aus dem Gedicht „Vanitas! Vanitatum Vanitas“ von Goethe[169] beginnt, ist verständlich wenn man bedenkt, dass es in dem Gedicht darum geht, dass all die Dinge, auf die man vertraut oder gebaut hat, sich einem entziehen oder sich als vergänglich dar bieten, sodass der Dichter zu dem Schluss kommt, dass es besser sei, auf das Nichts zu bauen. Ganz klar muss man sich hier noch den romantischen Goethe statt den klassischen sich denken.

Formal fällt auf, dass alle Wörter, die mein Wesen ausdrücken, groß geschrieben werden, was die Selbstermächtigung und die Relevanz des eigenen Ichs hervorhebt. Reschika spricht in diesem Zusammenhang von einer Manier „nach Fürstenbrauch“[170].

Eigene und fremde Interessen werden gegenüber gestellt und es wird ein Machtgefälle konstatiert, das entsteht, wenn Menschen für fremde Interessen arbeiten oder sich aufopfern. Stirner ruft dazu auf, die Fremdbestimmung, die entsteht, wenn man nicht sich selbst dient, der Selbstbestimmung, die darin besteht, für seine eigenen Interessen sich einzusetzen, den Platz zu räumen. Dazu ist es nötig, bei Null anzufangen, alle Normen zu verwerfen und aus dem Nichts heraus seine eigene Sache zu kreieren. Damit einhergehend muss sich ein jeder aber als Egoisten erkennen und auch das Verhalten der Mächtigen als egoistisch identifizieren. Dadurch werden die

[167] Siehe: EE: 4.
[168] Siehe: EE: 5.
[169] Vgl.: Reschika (2001) 76.
[170] Siehe: Ebd.: 69.

Hierarchie, aber auch traditionsbedingte Werte und Institutionen zerstört und nur das Eigeninteresse anerkannt. Ganz klar wird hier schon der individualistische Zug deutlich sowie das Weltbild, das von Individuen ausgeht, die einander gegenüber stehen ohne Mittler.

2. 4. 2. Geist ist Selbstbezug

Das Werk beginnt mit der 1. Abteilung über den Menschen und diese wiederum mit der Beschreibung eines Menschenlebens.

Es wird hier der Ablauf eines menschlichen Lebens dargestellt hinsichtlich der Entwicklung der Selbständigkeit in Bezug auf die Umwelt. Diese Selbstbehauptung, Selbstfindung oder auch Selbstabgrenzung geschieht immer im Gegensatz zum Nicht- Ich, was aber einen Kampf ausmacht, wo es Verlierer und Gewinner gibt und wo ein Machtgefälle entsteht.

Das Kind beginnt sich gegen Macht aufzulehnen, indem es mutigen Trotz, das heißt Gegengewalt, zeigt und seine eigene Ataraxie gegenüber den Befehlen und Erziehungsmaßnahmen erkennt, was Freiheit zur Folge hat. Hier wird nun das erste Mal Vernunft, die von Stirner mit Geist gleichgesetzt wird, ersichtlich: Der Geist ist die „*erste* Selbstfindung“[171], die dazu führt, dass die eigene Maßgeblichkeit den naheliegendsten Autoritäten (der Familie) entgegen gestellt wird. Im Weiteren äußert sich der Geist darin, dass Zusammenhänge und Ideen erkannt werden, die das Lernen betreffen. Auf einer handlungsanweisenden Ebene werden die Gesetze der Kindheit durch die Stimme des Gewissens ersetzt. In dieser Zeit- es ist die der Jugend- wird der Geist allerdings in Form des reinen Gedankens und des vollkommenen Geistes idealisiert. Der junge Mensch hängt also Idealen nach, die vom heiligen, wahren und rechten Geist gespeist werden, der allerdings nicht der eigene ist und somit entsteht eine Leere. Dieser Geist wird soweit erhöht, dass er den Namen Gott trägt. Erst der Mann beziehungsweise der Erwachsene löst sich von dieser einseitigen Beziehung, indem er versteht, dass er „mit der Welt nach seinem *Interesse* verfahren müsse, nicht nach seinen *Idealen*.“[172] Der Körper wird nach dem bloß tatenlosen jugendlichen „In- Gedanken-Schwelgen“ miteinbezogen in die Selbstwahrnehmung. Es rücken das egoistische Interesse und das ganzheitliche Befinden in den Mittelpunkt. Die Schwärmerei für Ideale (Gott oder Vaterland etwa) wird durch die Suche nach dem Selbst, das hinter den Gedanken ist, ersetzt. So kann sich

[171] Siehe: EE: 10. Hier und in allen Zitaten, die ich aus dem „EE“ wiedergeben werde, wird die Kursivsetzung von Stirner übernommen und deshalb nicht jedes Mal extra als „kursiv im Original“ gekennzeichnet werden.
[172] Siehe: EE: 13.

zeigen, dass die geistige Welt eine von mir geschaffene und eigene ist. Das sieht so aus, dass der junge Mensch sich selbst als Geist und später als allgemeinen Geist erkennt, um dann als Erwachsener sich als leibhaftigen Geist anzusehen.
In philosophiehistorisch- genetischer Ausdrucksweise gelangt Stirner zu dem Schluss, dass das Kind realistisch, der Jüngling idealistisch und der Mann egoistisch seien. Was den Lebensabschnitt des Greisen betrifft, schreibt er nicht ohne Humor: „Endlich der Greis? Wenn Ich einer werde, so ist noch Zeit genug, davon zu sprechen."[173]

Die Selbstbehauptung geht in Form eines Kampfes vor sich, der sich im Laufe des Lebens wandelt und somit in die Ontogenese eingebunden ist. Ist es in der Vorrede ein Aufruf zur Autonomie gewesen, so wird dieses Bestreben nun als dem Menschen Eigen dar gestellt, auch wenn es einer Entwicklung unterworfen und nicht immer gleich stark ausgeprägt ist. Stirner legitimiert seine Gedanken, indem er sagt, der Mensch entwickle sich zum selbständigen und eigenen innerhalb seines Lebens. Aber mehr noch: Als Kind ist man es schon, aber noch in roher Form, die geläutert wird, indem sie vorübergehend in das Gegenteil umschlägt, um dann als bewusster Egoismus wieder hervor treten zu können. Bis jetzt scheint das anarchistische Element der Autonomie noch einen unmoralischen Beigeschmack zu haben, da der Anarchist so einem rücksichtslosen Egomanen nahe käme. Diesem Vorwurf kann Stirner allerdings nur bedingt Einhalt gebieten, indem er von vorneherein sich über moralische Werte wie „gut" und „böse" stellt.
Untermauernd in Bezug auf die Legitimation der Selbstbehauptung ist hier noch die Gleichsetzung von Geist beziehungsweise Vernunft mit dem Trotz und dem Aufbegehren.
Des Weiteren ist ersichtlich, dass das Werk sich als Verteidigung der Einzelheit, der Persönlichkeit und der Einzigartigkeit versteht. Das wird verstärkt dadurch, dass Stirner zugibt, innerhalb seiner Beschreibung *eines* Menschenlebens von sich aus zu gehen, indem er sagt, er könne über den Greis noch nichts sagen. (Und auch nie können wird, da er das Greisenalter nie erreichen wird.)

[173] Siehe: EE: 15.

2. 4. 3. Das Altertum und das Christentum in Hinblick auf den Geist

Von der Entwicklung eines einzelnen Menschen geht Stirner über zu der allgemeinen Menschheitsgeschichte. Dadurch erhofft sich Stirner mehr Einsichten in die Veränderungen des (einzelnen) Lebens zu bekommen. Er konstatiert einen Bruch zwischen den Alten, die eigentlich „die Kinder" heißen müssten, und den Christen, die später auch die Neuen genannt werden, beziehungsweise zwischen Altertum und Christentum. Zunächst zu den Alten: Sie unterstehen Idealen wie Blutsband, Vaterland und Pietät, weil sie der Welt und den weltlichen Gegebenheiten Wahrheit zusprechen- diese Dinge sind für sie an sich heilig. Doch wie hat der Bruch nun erfolgen können?

Zunächst haben die Sophisten die Waffe des Verstandes gewusst einzusetzen gegen die Welt, die ihnen der Bezugspunkt gewesen ist. Der Geist ist somit Mittel zur Überwindung des Weltlichen gewesen. Dennoch ist immer noch das Herz- also die Gelüste und die Emotionen- von den äußeren Dingen beeinflusst worden und der Verstand ist somit immer in Gefahr gewesen, in die Knechtschaft der Gefühle oder auch Affekte zu gelangen. Dieses Problem greift Sokrates auf, der den Menschen (und dessen Verstand) von seinen Begierden befreit wissen möchte, sodass „zuletzt Familie, Gemeinwesen, Vaterland u. dergl. um des Herzens, d. h. der *Seligkeit*, der Seligkeit des Herzens willen, aufgegeben wird."[174] Verbunden mit dieser Lossagung ist aber gerade das Streben nach einem guten Leben oder nach Lebensgenuss: „Wonach anders suchte Diogenes von Sinope, als nach dem wahren Lebensgenuß, den er in der möglichst geringen Bedürftigkeit entdeckte?"[175] Die Epikuräer schlagen den Hedonismus, die Stoiker die Unerschütterlichkeit und die Skeptiker die Aphasie vor, um dieses Ziel zu erreichen. Somit stellen die Alten die Weisheit in den Dienst der Weltbewältigung, was nicht nur ein Streben nach Bedürfnislosigkeit, sondern auch nach Unabhängigkeit bedeutet: „Da die Alten auf die *Weltüberwindung* hinarbeiteten und den Menschen von den schweren umstrickenden Banden des Zusammenhanges mit *Anderem* zu erlösen strebten, so kamen sie auch zuletzt zur Auflösung des Staates und Bevorzugung alles Privaten."[176]

Die Skeptiker letztendlich schaffen allen Inhalt aus dem Herzen hinaus und das Altertum schließt mit dem weltlosen Menschen ab, der sich als Geist weiß und sich über das Denken definiert. Somit bleiben die Alten, die Heiden und die Juden, die den Geist eben nicht gefunden haben,

[174] Siehe: EE: 19.
[175] Siehe: EE: 23.
[176] Siehe: EE: 25.

vom Christentum entfernt. Dies heißt allerdings nicht, dass die Alten gedankenlos gewesen sind, aber den Gedanken als Begriff haben sie laut Stirner nicht gekannt.

Bei den Neuen, die den „antike[n] Scharfsinn und Tiefsinn“[177] in die Vergötterung des Geistigen umwandeln, ist es so, dass der Gedanke an sich bedeutend wird. Dann schreibt Stirner aber, dass auch das Herz oder das Mitgefühl in das Zentrum gerückt werden und er setzt bezüglich des Christentums Herz und Geist gleich, was deren jeweilige Relevanz anbelangt: „[D]er Mensch, welchen nichts mehr leitet als seine ‚Herzenslust‘, seine Teilnahme, Mitgefühl, sein- *Geist*, ist der Neue, der- Christ.“[178]

Wie die Neuen nun den Geist auffassen, drückt sich ebenso aus in der cartesianischen Philosophie, die ja das Sein durch das Denken begründet; aber auch in den konfessionellen Ausformungen: Zunächst ist der Geist dogmatisch (wohl katholisch), woraufhin er sich im Humanismus sophistisch erhebt. Dann kommt Stirner zum Protestantismus, denn er spricht vom sokratisch *reformierten* Geist, der allerdings durch die Betonung des Geistes bloß diesen liebt, womit die persönliche Menschenliebe im Grunde negiert wird, da der Mensch eben nicht nur Geist ist. „[D]ie reine Herzlichkeit ist gegen Niemand herzlich, sie ist nur theoretische Teilnahme, Anteil am Menschen als Menschen, nicht als Person. Die Person ist ihr widerlich, weil sie ‚egoistisch‘, weil sie nicht der Mensch, diese Idee, ist.“[179] Somit entpuppt sich der christliche Geist als Lüge oder als Nicht- Seiendes, da er bloß hinter den Dingen auf theoretische Art und Weise existiert. Da er sich von der Welt bloß entfernt, sie aber nicht vernichtet, sehnt er sich lediglich danach, ebendiese zu vergeistigen und zu erlösen. Letztendlich versuchen die Christen, nicht hinter die Welt, sondern hinter den Geist, der wiederum hinter der Welt steht, zu kommen: Sie wollen Gott, der vollständig Geist ist, ergründen.

Nun wendet sich Stirner dem Phänomen des Geistes zu: Der Geist ist erst Geist, wenn er sich seiner selbst gewahr wird, ansonsten bleibt er nur Geist dieser Welt, an sie gebunden und unfrei. Stirner merkt an, dass die Freiheit des Geistes also nur in einer geistigen Welt, sprich in einer eigenen „Geisterwelt“, verwirklicht werden kann. An dieser Stelle macht sich der Schreiber lustig über den Absolutheitsanspruch des Deutschen Idealismus und dessen spekulative Philosophie, insbesondere aber über Hegels absoluten Geist. Er fährt fort, dass es ja offensichtlich sei, dass der Mensch einen Körper habe und ebenso einen Geist, aber eben nicht nur Geist sei. Soll also der absolute Geist gesetzt werden, bleibt nur die Konsequenz, ihn außer sich selbst zu setzen.

---

[177] Siehe: EE: 21.
[178] Siehe: EE: 25.
[179] Siehe: EE: 27.

Aber auch wenn diese menschliche Dualität akzeptiert wird, wird immer noch gegen den Egoismus gewettert, der besagt: Es soll nicht einer Idee, einem Ideal oder einem Glauben geopfert werden, sondern das Persönliche und die eigenen Interessen im Vordergrund stehen. Der Nicht- Egoist hingegen stellt seinen Geist und dessen Ideen, die dadurch zu Gott und zu etwas Jenseitigem werden, in den Mittelpunkt.
Die Lösung Feuerbachs, den jenseitigen Geist in den Menschen zu verlagern, verwirft Stirner hier ganz deutlich, da dies die Nicht- Identität mit sich selbst nicht aufhebt. Auch wenn das Wesen *des* Menschen das höchste ist, fällt der Mensch nicht damit zusammen, da es bloß prädikativ bezüglich des Subjekts Mensch ist.
Die Konstatierung eines Wesen ist für Stirner etwas Geistiges und dadurch mit dem Gespenster- und Gottesglauben in eine Reihe zu setzen. Die Begriffe Gott, Geist und Gespenst sind untereinander austauschbar und haben nur im Glauben daran ihre (Nicht-) Wirklichkeit. Gerade dieser Glaube bewirkt, dass die Welt nur als „Scheinleib eines Geistes“[180] („Schaue hin in die Nähe oder in die Ferne, Dich umgibt überall eine *gespenstische* Welt: Du hast immer ‚Erscheinungen‘ oder Visionen.“[181]) anerkannt wird, und in Folge auch der Mensch: Sein Leib ist nichtig und Schein, seine wahre Existenz ist sein Geist, der in ihm „spukt“, wie Stirner es polemisch gegen Hegel und die protestantische Tradition ausdrückt. Entgegen dem möglichen Einwand, dass diese Geistgläubigkeit nicht erst im Christentum, sondern auch schon im Altertum aufgetreten ist, sagt Stirner: „Götter, mein lieber Neuer, sind keine Geister; Götter setzen die Welt nicht zu einem Schein herab und vergeistigen sie nicht.“[182]

Man sieht, Stirner relativiert seine Betonung des Einzelnen, indem er sich dennoch Erkenntnisse bezüglich des Einzellebens von Seiten der Phylogenese erhofft. Hier kann ihm eine gewisse Inkonsequenz vorgeworfen werden, dennoch ist es so, dass das individuelle Menschenleben den Ausgangspunkt bildet, und die Entwicklung der Menschheit herangezogen wird, um Ersteres besser verstehen zu können. Genau dies ist aber unlogisch, wenn das Leben eines Einzelnen als einmalig gelten soll.[183] Trotzdem stellt er eine Parallele her zwischen Kindheit und Altertum. Sie haben gemein, dass sie sich von der Umwelt loslösen wollen, indem sie ihr trotzen. Die

---

[180] Siehe: EE: 37.
[181] Siehe: W. o.
[182] Siehe: W. o.
[183] Hier dann einfach zu sagen, „[f]ür die Grundtendenz des Buches sind die historischen Meditationen ohne Belang“ ist zu einfach. [Siehe: Schultheiß, Hermann: Stirner. Grundlagen zum Verständnis des Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“. Leipzig: Max Stirner- Archiv (1998) 63 [aus der Reihe: Stirneriana. Nr. 11. Hg. v. Kurt W. Fleming].]

verschiedenen Wege, dies zu tun, drücken sich in verschiedenen Weltanschauungen, also Philosophien, aus. Dass hier Diogenes von Sinope erwähnt wird, muss betont werden, da er ja oben als Anarchist bezeichnet worden ist. Stirner bezieht sich auf dessen Bedürfnislosigkeit, die auch als eine Loslösung und Befreiung von der Umwelt gedeutet werden und somit als anarchistische Denkweise gelten kann. Bei der Unabhängigkeit von der Welt muss darauf geachtet werden, dass sie nicht in eine Abhängigkeit vom Geist umschlägt. Eine Befreiung birgt also die Gefahr in sich, in das Gegenteilige um zu schlagen, indem sie eine neue Abhängigkeit schafft, die die alte bloß ersetzt. Zudem ist ersichtlich, dass die äußere Unabhängigkeit noch nicht die innere Unabhängigkeit automatisch mit sich bringt. Es genügt also nicht, von weltlichen Gegebenheiten, von einem Herrscher oder von der Natur im Allgemeinen befreit zu sein, wenn man innerlich unfrei ist, sich also von Ideen knechten lässt. Stirner macht somit deutlich, dass es eine materielle und eine geistige Autonomie gibt, die einander nicht zwingend bedingen.

Das Streben nach der Verwirklichung einer Idee bedeutet, innerlich unfrei zu sein und zugleich, etwas Unmögliches zu versuchen, weil die Idee nicht mit dem Träger der Idee vollständig zusammen fallen kann.- Solche Leitideen können der Staat oder Gott sein, was zeigt, dass Stirner sehr wohl diese ablehnt, dafür aber auch den Anarchismus als einen „Ismus“ verwerfen müsste.[184] Trotzdem heißt dies nicht, dass er nicht dennoch anarchistische Gedanken entwickelt, da ja schon gezeigt worden ist, dass der Anarchismus sich immer wieder selbst in Frage stellt, da er keine Normen aufstellen möchte.

Es ist ganz deutlich ersichtlich, dass Stirner den Glauben an ein Wesen mit dem Glauben an ein Jenseits und an Gott in Eins setzt und somit auch den Humanismus und spezieller Feuerbach angreifen kann. (Hier kann man sich fragen, warum der Polytheismus der Alten weniger eine Geistesverehrung bedeutet, als es im Monotheismus der Fall ist. Klar ist aber, dass die Alte Religion sicherlich lebensbejahender ist als das Christentum.) Diese Verehrung eines Wesens geschieht immer zu Ungunsten des Individuums, das dadurch herabgesetzt wird, weil es ja die Idee nicht gänzlich verkörpert. Das hat zur Folge, dass nur Ideen, Ideale oder Gott verehrt und geliebt werden, nie aber der einzelne Mensch. Das Allgemeine wird zuungunsten des Einzelnen hervorgehoben und man sieht, dass es hier berechtigt ist, von individual- anarchistischen Überlegungen zu sprechen, wenn Stirner das Ich (des Buches ursprünglicher Titel hat ja auch „Ich“ gelautet) als Maßstab setzen möchte, indem ihm Eigenständigkeit zugesprochen wird.

[184] Dieser Ansicht ist auch Rolf Cantzen in seinem Werk „Weniger Staat- mehr Gesellschaft“ (1987), auf den Bezug genommen wird in dem Artikel Schuhmanns. [Schuhmann (2003) 25]

2. 4. 4. Der Egoist und die Geistgläubigkeit

Auch der Mensch, der etwas Heiliges (sprich Geistiges) außer sich anerkennt, ist in Wahrheit ein Egoist, da er „nur sich dient und zugleich stets einem höheren Wesen zu dienen meint“[185]. Allerdings wird eingeräumt, dass man diesen als „*unfreiwilligen Egoisten*“[186] zu bezeichnen hat, da er nicht sieht, dass er Schöpfer und Geschöpf gleichermaßen in sich trägt. Dieser Irrtum speist sich aus dem Glauben, das Heilige (weil ja absolut geistig) sei immer das Fremde, etwas, das nicht in uns ist und uns auch nicht gehört. Das geht so weit, dass das Eigentum des Anderen als etwas Fremdes anerkannt wird, weil es als heilig gilt. Es ergibt sich: Das Heilige ist fremd. Das Heilige ist mir nicht eigen. Das Nicht- Heilige ist mir eigen. Hier liegt nun die Doppeldeutigkeit des Wortes „Eigentums“ gelegen, denn Stirner verwendet dieses Wort nicht nur im herkömmlich, bloß rechtlichen, Sinne, sondern auch metaphysisch: Eigentum ist etwas, das mein Interesse ist, das in mir gelegen und frei von Idealen oder Glaubenssystemen ist.
So bedeutet die Idee der Menschheit oder der Humanismus, dass man das Wesen des Menschen verehrt, das außer sich selbst ist und dennoch als Ideal gilt. Es ist der Glaube an den Menschen mit dem Glauben an den Geist gleichzusetzen, da ich zwar als Person jeweils Teil habe an diesen Ideen, sie aber nicht vollständig sein kann, woraufhin ich sie außer mich als etwas mir nicht Eigenes setze und mich als Einzelner von etwas Allgemeinem versklaven lasse. Wie also ein humanistischer Atheist ein ideologischer Theologe ist, so ist die Suche nach dem Wesen der Dinge wie die Offenbarungsreligion gestrickt.
Nun ist es so, dass Christus das getrennte Jenseits und Diesseits überwindet, indem er beides vereint und das Jenseits in das Diesseits zieht. Gott ist Mensch geworden. Der Geist ist der Mensch und umgekehrt, der Körper ist hingegen endlich und deshalb im Gegensatz zum ewigen Geist minderwertig, der nicht als Maßstab gelten kann. Die Geistverehrung zuungunsten der Weltverehrung ist also eingeleitet worden. Die Überwindung der Welt mündet in eine geistige Welt. Der Geist ist nicht mehr hinter den Dingen, dafür aber in mir. Für Stirner heißt dies, besessen zu sein und die Betroffenen nennt er die „Besessenen“[187], denen er sogar ein Unterkapitel widmet. Das Göttliche ist in mir, das Wesen des Menschen ist in mir. Und obwohl diese Ideen heilig und somit für Stirner mir fremd sind, werden sie als noch nicht in mir realisiert

[185] Siehe: EE: 39.
[186] Siehe: W. o.
[187] Siehe: EE: 36.

angestrebt, wohl wissend, dass man die noch nicht verwirklichte Idee dar stellt, sie einem also noch fremd ist.

Dies entspricht laut Stirner aber gerade nicht der Wahrheit, denn der Mensch hat zwar Geist, ist aber nicht mit ihm identisch. Somit kann der Mensch nie mit der Menschheit zusammenfallen, aber auch das Heilige als etwas in mich Gelegtes, ist mir in Wahrheit fremd.

Bezogen auf den unfreiwilligen Egoisten heißt dies nun, dass der Ideenverehrung eine egoistische Lust zugrunde liegt, die gestillt werden will; was bezeugt, dass dem Mensch- Sein das Eigene (das Individuelle) zugrunde liegt und ihm die Idee des Menschen das Fremde sein muss. Zwar ergibt sich die Idee der Menschheit aus dem einzelnen Menschen, was aber nicht die Entfremdung verhindern kann, da der Mensch ja immer auch leiblich ist. Zudem wird in Wahrheit kein Mensch um der Menschheit willen geliebt, sondern um seiner selbst willen, was auch den versteckten Egoismus aufdeckt, der sich in das Gewand der allumfassenden Menschheitsliebe hüllt.

Da Wirklichkeit und Begriff nicht zusammen fallen, tun dies auch der Mensch und die Menschheit nicht. Man sieht spätestens jetzt, dass Stirner einen Nominalismus vertritt[188], der- zumindest den heiligen- Begriffen keine (von mir) unabhängige Existenz zuschreibt. Wäre dem so, müsste ich mein Sein auf diese ausrichten und wäre ihnen somit verpflichtet. Dies ist aber dem Individuum gar nicht möglich, da es immer sich als Maßstab setzt in seiner Einzigartigkeit und Unabhängigkeit. Tut es dies dennoch, geschieht auch dies aufgrund egoistischer Beweggründe, die ihm allerdings nicht bewusst sind. Erst die Bewusstwerdung führt den vollständigen Sieg des egoistischen Individuums herbei und der Entfremdung kann dadurch entgegen gewirkt werden.- Stirner geht also von einem natürlichen oder dem Menschen immer eigenen Egoismus aus, der nur verdeckt, nie aber beseitigt werden kann, eine vollständige Versklavung unter ein Ideal ist deshalb gar nicht möglich.

Der Humanismus, der den Menschen befreien könnte von den heiligen Ideen, tritt lediglich in die Fußstapfen der Religion und besinnt sich nicht auf den Menschen als fleischlichen, sondern wieder auf dessen Wesen und Begrifflichkeit. Gott ist zwar Mensch geworden, aber das Göttliche

[188] Linares ist der Ansicht, dass Stirner aber keinen extrem nominalistischen Standpunkt einnehme, vielmehr sei er der Position eines Abaelards, der meint, die Universalien hätten zwar Existenz, aber nur in den Dingen selbst, zuzuordnen. [Vgl.: Linares, Filadelfo: Max Stirners Paradigmenwechsel. Hildesheim/ New York/ Zürich: Olms (1995) 18 [aus der Reihe: Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie. Hg. v. Gerhard Funke. Bd. 41].]

verschwindet deshalb nicht und die Auferstehung Jesu hat nur deshalb erfolgen können, weil das Materielle vom Geistigen beherrscht wird.
Es wird somit eine freie, weil sich selbst bestimmen wollende, Menschennatur angenommen, der man nur bedingt „entkommen" kann. Dass sie aber auch als egoistisch bezeichnet wird, klingt sicherlich zunächst asozial oder roh, dennoch soll mit dem Ausdruck bisher in erster Linie gezeigt werden, dass man sich auf sich besinnen muss, wenn man sich von äußeren Dingen frei machen möchte, indem man ihren Schein und ihre Macht aufdeckt.

2. 4. 5. Die fixen Ideen zeugen von Religiosität und Besessenheit

Die Menschen, die an etwas Höheres oder Heiliges glauben, glauben an eine „fixe Idee"[189], die sich den Menschen unterworfen hat und sind als „Narren im Tollhaus"[190] zu bezeichnen. Solch eine Idee, die auch „Sparren"[191] genannt wird, kann laut Stirner sein: Heiliger Geist, Wahrheit, Recht, Gesetz, gute Sache, Majestät, Ehre, Gemeinwohl, Ordnung, Vaterland und anderes. Jemand, der eine fixe Idee hat, wird kurzerhand als Verrückter ins Irrenhaus eingesperrt, wenn allerdings diese Idee als heilig oder vernünftig gilt, können die Anhänger dieser frei umher gehen, „weil das Narrenhaus, worin sie wandeln, einen so weiten Raum einnimmt"[192]. Zudem gilt es sogar als erstrebenswert, diesen geheiligten fixen Ideen nach zu eifern, was allerdings den Wahn nicht schmälern kann: „ Ob ein armer Narr des Tollhauses von dem Wahne besessen ist, er sei Gott der Vater, Kaiser von Japan, der heilige Geist usw., oder ob ein behaglicher Bürger sich einbildet, es sei seine Bestimmung, ein guter Christ, ein gläubiger Protestant, ein loyaler Bürger, ein tugendhafter Mensch usw. zu sein- das ist beides ein und dieselbe ‚fixe Idee'."[193] Die anerkannten Ideen der Gesellschaft sind ebenfalls fixe Ideen und die bürgerlichen, protestantischen und philisterhaften Vorstellungen sind wahnsinnig wie die der Narren. Stirner geht noch weiter, indem er sagt, der Größenwahn ist mit dem Glauben an christliche, loyale und tugendhafte Werte des Bürgers gleichzusetzen. Dann jedoch kommt die anti- moralische Absicht zum Vorschein: „Wer es nie versucht und gewagt hat, kein guter Christ, kein gläubiger Protestant, kein tugendhafter Mensch usw. zu sein, der ist in der Gläubigkeit, Tugendhaftigkeit

189 Siehe: EE: 46.
190 Siehe: W. o.
191 Siehe: W. o.
192 Siehe: W. o.
193 Siehe: EE: 47.

usw. *gefangen* und befangen.“[194] Eine fixe Idee bedingt, dass man sich nur innerhalb ihrer selbst bewegt und diese so gar nicht in Frage stellen oder reflektieren kann. So gibt es etwa Staatstheorien, ohne dass der Staat selbst auf seine Legitimation hin überprüft wird. Diese Eingenommenheit, dieses Gefangen- Sein wird von ihm als Besessenheit oder Begeisterung und vollständig entwickelt als Fanatismus bezeichnet.

Das Bewegen innerhalb christlicher Werte ist genau dasselbe, wie wenn dies innerhalb sittlicher geschieht. Beide bedeuten den Glauben an etwas Höheres. Stirner kann so die Sittlichkeitsideale angreifen, die in aufklärerischer Manier die christlichen Werte nur scheinbar verdrängt haben, da der Glaube an die Sittlichkeit genauso fanatisch ist wie der religiöse.

Der Staat hat hier die Rolle, den Glauben an die Sittlichkeit zu garantieren, wodurch die Trennung zwischen Staat und Religion nur scheinbar erfolgt. Durch die Sittlichkeit wird das Verbrechen negativ definiert und Bestrafung als Abschreckung ist die resultierende Maßnahme: „‚Aber sie [= das Geschwisterpaar, das sich verbotenerweise liebt, Anm. d. Verf.] gaben ein verderbliches Beispiel!‘ Ja freilich, es könnten Andere auch darauf verfallen, daß der Staat sich nicht in ihr Verhältnis zu mischen habe, und darüber ginge die ‚Sittenreinheit‘ zu Grunde.“[195]

Auch wenn Gott zum Prädikat wird oder der Mensch vergöttlicht wird, ändert dies nichts an der Tatsache, dass die Sitte nur eine neue Religion ist, indem sie als höchstes Wesen anerkannt wird und Verehrung verlangt. Hier kritisiert er Feuerbach, indem er dessen Verkehrung der spekulativen Philosophie angreift: Laut diesem soll nämlich das Subjekt zum Objekt gemacht werden, wodurch die Herrschaft des Begriffes umgeworfen werde. Wenn nun Gott als Begriff die Liebe ist, dann wäre es laut Feuerbachs Umkehrung so, dass die Liebe göttlich sei. Im Prinzip sollte so das (Macht-) Gefälle zwischen Subjekt und Objekt umgekehrt werden, wodurch Wahrheit gewonnen und der religiöse Standpunkt aufgegeben würde. Doch Stirner will dieses einseitige Verhältnis gänzlich aufgelöst sehen, da das Subjekt (die Liebe) wiederum der Heiligsprechung anheim fällt, indem es als göttlich bezeichnet und zur fixen Idee wird. Diesem wird dann nachgeeifert als Ideal, indem es in uns verwirklicht werden soll: Wir selbst sollen göttlich werden, also Liebe empfinden. So wird das Heilige- also Gott- in den Menschen verlegt, der transzendente Gott wird ein dem Menschen immanenter. „[M]ithin würde durch die Verwandlung des Prädikats in das Subjekt das christliche *Wesen* (und das Prädikat enthält ja eben

[194] Siehe: W. o.

[195] Siehe: EE: 49. Dass er hier ausgerechnet das Beispiel der verbotenen Bruder- Schwester- Liebe angibt, entspringt entweder noch den Phantasien der romantischen Literatur oder aber er persifliert hier Hegels idealisierte Geschwisterliebe zwischen Bruder und Schwester, die er in der „Rechtsphilosophie“, aber auch in der „Phänomenologie des Geistes“ beschreibt.

das Wesen) nur noch drückender fixiert. Der Gott und das Göttliche verflöchte sich umso unauflöslicher mit Mir.“[196] Man kann daraus schließen, dass auf den Punkt gebracht für den Humanismus gilt: „Das Göttliche ist das wahrhaft Menschliche!“[197]

Doch auch die Aufklärung postuliert den göttlichen Menschen, da sie besagt, der Mensch könne durch seine Verstandesfähigkeiten Gott erkennen- so wird der Glaube in seiner Funktion als Erkenntnisinstrument durch die Ratio ersetzt: Eine „rationalisierte“ Religion kommt für Stirner nicht in Frage, da sie dem Menschen zuschreibt, göttliche Erkenntnisinstrumente zu haben, da diese ja Gott erkennen können.[198]

Stirner will sich aber auch deshalb von der Religion abwenden, weil sie neben der Unfreiheit auch eine mich einschränkende Freiheit bedingt: Das Ich ist gebunden, während der Geist frei ist, es herrscht Geistesfreiheit. Man könnte meinen, Freiheit des Geistes sei erstrebenswert, aber dieser Zustand wird mit jener Situation verglichen, in der jemand den Sinnen freien Lauf lässt und sich dann von ihnen beherrscht vorfindet. Obwohl allerdings die Geistesfreiheit „*Uns* noch ärger in die Klemme bringt, als selbst die wildeste Ungezogenheit“[199].

Zudem werden innerhalb der religiösen Weltanschauung göttliche Gesetze anerkannt, so wie innerhalb der sittlichen menschliche. Das Gute wird als im Gesetz verankert angesehen, das keine Verschiebung seiner Grenzen erlaubt, und das Sittliche ist dann die Loyalität dem Gesetz gegenüber. Doch die Dimension der Sittlichkeitsforderungen hat sich insofern erweitert, als dass auch die Gesinnung, die der Tat vorausgeht, sittlich sein muss.

Selbst wenn die Sittlichkeit unvernünftig ist, ändert dies nichts an ihrer Autorität und noch deutlicher bezüglich aktueller Gesetze schreibt Stirner: „Der Wille, der die Zensur gebietet, scheint Vielen unvernünftig; wer aber sein Buch im Lande der Zensur dieser unterschlägt, der handelt unsittlich, und wer ihr’ s vorlegt, handelt sittlich.“[200] Oppositionen gegen die Sittlichkeit bzw. Gesetzlichkeit können sich nicht etablieren, weil diese als universal gelten, auch bei den

[196] Siehe: EE: 51.
[197] Siehe: EE: 52.
[198] Hier kann man schon überlegen, inwiefern das zutrifft, nämlich, ob das Erkannte immer auch im Erkennenden gelegen sein muss. Im Endeffekt besagt Stirner, dass die Fähigkeiten des Menschen vergöttlicht werden, indem ihnen zugesprochen wird, sie könnten das Höchste selbst erfassen. Man kann nicht leugnen, dass solch eine Fähigkeit ja besagt, man würde das denken können, was Gott denkt, also wäre sie göttlich, hätte am Göttlichen Anteil. Doch an späterer Stelle wird Stirner sich noch einmal dazu äußern.
[199] Siehe: EE: 53.
[200] Siehe: EE: 56.

Oppositionellen, die sich ebenfalls im Rahmen genau dieser Ideen bewegen und es ergibt sich: Der Pluralismus würde nur das „schöne Verhältnis“[201], wie es Stirner ironisch nennt, stören. Aber er gibt zu, dass (in der Politik) dennoch neben dem sittlicher Willen der freie Wille angestrebt wird und dadurch die Opposition gefangen ist zwischen Sittlichkeit und Egoismus. Es entsteht eine „*Halbheit*“[202], eine Heuchelei und eine unechte Anerkennung der gegnerischen Seite. Tritt dennoch der Fall ein, dass das Sittlichkeitsideal einmal durchbrochen wird, wird das Unsittliche als sittlich dar gestellt, damit der sittliche Rahmen (scheinbar) nicht durchbrochen wird. Daran erkennt man auch die Wandelbarkeit des Inhalts der Sittlichkeit, sie selbst allerdings bleibt bestehen als den Menschen entfremdendes Ideal, weil sie gegen die egoistische Selbstbestimmung sich richtet: „Die derbe Faust der Sittlichkeit geht gar unbarmherzig mit dem edlen Wesen des Egoismus um.“[203] Um schließlich den Dualismus endgültig aufzuheben, spricht er davon, dass die Sittlichkeit und die Unsittlichkeit nur zwei entgegen gesetzte Pole ein und derselben Linie sind.
Wie schon vorhin angeklungen, ergibt sich nun weiters die Verbindung zwischen Egoismus und Unsittlichkeit, deshalb kann der Sittliche auch den Egoisten niemals verstehen. Dennoch ist es so, dass diese Heuchelei, diese Halbheit nicht nur ein Dulden der Sittlichkeit mit sich bringt, sondern auch Fluchtwege aus der bürgerlichen Sittlichkeit, die die starrste ist, konstruiert. Es entstehen Abstufungen der Sittlichkeit, sodass man nicht entweder ein total Verdammter oder ein Heiliger ist. Zudem gibt es eine kritische oder freiere Sittlichkeit, die den Menschen als Maßstab nimmt. All diesen Gebilden, die aus der Unbehaglichkeit entstehen, die Sittlichkeit in sich nicht völlig realisieren zu können, ist gemein, dass sie nicht dem Begriff selbst das Fundament rauben wollen, sondern bloße Prädikate bezüglich der Sittlichkeit formulieren. Dieses Unverrückbare, Starre und Autoritäre der Sittlichkeit macht auch deren Religionscharakter aus. Dadurch sei laut Stirner auch Feuerbach in der Sittlichkeit gefangen, da er eine solche postuliert, auch wenn sie den Zusatz „humanistisch“ trägt. Die Ethik wird so zur neuen Religion.
Ein weiterer Kritikpunkt an dem dualistischen System, das zwischen Sittlichkeit bzw. Heiligkeit und Unsittlichkeit bzw. Unheiligem unterscheidet, ist, dass nur mittels Selbstverleugnung solch eine Trennung aufrecht erhalten werden kann bezüglich ein und desselben Menschen. Ein „sittlicher“ Mensch verleugnet sich besonders dann, wenn er lediglich der Uneigennützigkeit zu dienen glaubt, wobei in Wirklichkeit dieses Verhalten ihm selbst Nutzen bringt. Somit steckt

[201] Siehe: W. o.
[202] Siehe: EE: 57.
[203] Siehe: EE: 58.

auch hinter dieser begrifflichen oder moralischen Entz*wei*ung *ein* egoistisches Interesse, das aber verleugnet wird. Der Wohltäter befindet sich demnach in der glücklichen Lage, dass sein ihm eigenes Interesse mit dem der Gemeinschaft übereinstimmt. Oder aber er verleugnet sich selbst, indem eine fixe Idee sein Herr geworden ist, der er fanatisch dient, aber auch hier gilt dann in letzter Konsequenz ein „‚Hier steh' ich, ich kann nicht anders'"[204]. Bleibt man allerdings über die eigenen Zwecke oder über den Grund des Eifers erhaben, so ist man auch Richter über diese und sie können einen nicht besitzen, man ist kein Besessener, der einem Zwang unterliegt. Um seine Sittlichkeitskritik schlussendlich noch zu untermauern, preist er Lais, Ninon und alle Grisetten[205] gegenüber den alt gewordenen Jungfrauen: Die Bekämpfung der Keuschheit wird so zum Sinnbild des Widerstandes gegen die Tyrannei des Geistes.

Es wird deutlich, dass Sittlichkeit, Vernunft und Humanismus Religionen sind, die das Fremde in den einzelnen Menschen selbst verankert wissen wollen. (Wobei die christliche Religion am Anfang steht und dann in den Humanismus und in die Sittlichkeit übergeht, die wiederum den Staat hervorbringt.) Dadurch entsteht eine Bindung, die viel eindringlicher ist als die vormaligen Religionen oder Ideale. (Stirner bedient sich hier eines Wortspieles, indem er religio von religare ableitet.) Die innere Freiheit hätte man sich nämlich noch erhalten können, auch wenn man äußerlich unfrei wäre. Doch nun ist es so, dass ebenso die Gesinnung gemäß der Idee sein muss, dass auch das Göttliche in einem sich entwickeln muss und dass eine Handlung vernünftig nur dann ist, wenn auch der Handelnde vernünftig ist. Dieser Zustand der inneren Gebundenheit ist nicht nur Besessenheit, sondern auch Irrsinn. Und hier tätigt Stirner unter anderem einen Seitenhieb gegen die zu seiner Zeit aufkeimende Psychologie, die bestimmt, wer irre ist und wer nicht. Doch sie ist nicht die einzige Disziplin, die bestimmt, was gut oder böse, was gesund oder krank ist. Jeder Begriff selbst tut dies, wenn er von anderen Institutionen als heilig, also maßgebend definiert wird. Durch diesen Maßstab entsteht auch immer eine Einteilung in Positives und Negatives, die der Einzelne aber, wenn er selbstbestimmt sein will, hinterfragen und bei Bedarf neu setzen muss. Das meint Stirner mit der Aufforderung, man möge der Sittlichkeit zuwider handeln, wenn man seine eigenen Werte heraus finden möchte. Tut man dies nicht, sprich, bedient man sich keiner (Selbst-) Reflexion, dann ist man besessen, weil das Ich

[204] Siehe: EE: 66.
[205] Lais ist der Name zweier korinthischer Hetären. Ninon de Lenclos ist eine Kurtisane im 17. Jahrhundert, die einen Salon inne hat, der von Freidenkern besucht wird. Zwar ist eine Kurtisane nahe an der Prostituierten; eine Grisette aber, die er ja namentlich preisen möchte, ist allerdings nicht als solche zu bezeichnen.

und das Fremde nicht mehr auseinander gehalten werden können und man in der reinen Unmittelbarkeit in Bezug auf das einen einnehmende Ideal lebt.
Das Ich wird so zum absoluten Maßstab, das die heiligen Ideen nicht anerkennt und sich deshalb aber auch keinen Begriffen unterwerfen darf, die im Zuge der Menschheitsgeschichte gewachsen sind- und das ist eben in letzter Konsequenz das Heilige, das zwar sich wandeln kann in seiner Form, aber vom Inhalt her immer dasselbe bleibt.- Der Angriff auf die Begriffsgeschichte, die ich nebenbei ja auch selbst im ersten Teil dieser Arbeit angewandt habe und die ich in diesem Zusammenhang auch in Frage stellen möchte, ist eindeutig. Die Tradition soll verworfen werden und damit der Gedanke, dass alles sich vernünftig im Kollektiv entwickelt.
Abgesehen von dem Aufruf, unsittlich zu handeln, ist hier wohl einer der mutigsten Stellen, die in diesem Werk zu finden sind, zitiert worden. Gemeint ist die, die besagt, dass die Zensur vielen unvernünftig erscheint und deshalb Sitte und Vernunft nicht in Eins fallen.[206]- Das heißt, Stirner ist nicht ein rein abstrakter Philosoph oder ein reiner Metaphysiker, wie es ihm zuweilen sogar vorgeworfen wird von Seiten der Praktiker, da er sich sehr wohl auf Aktuelles ganz konkret bezieht. Das zeigt sich ja auch daran, dass er das Keuschheitsideal angreift und indirekt durch die Preisung der namentlich Genannten die Ehe als Institution angreift, die allein das Sexualleben erlaubt.

2. 4. 6. Die Herkunft der fixen Ideen und die Entstehung der geistigen Hierarchie

Weiters stellt sich für Stirner die Frage, woher nun diese fixen Ideen kommen. Da sie von außen kommen, liegt der Schluss nahe, dass sie ein Produkt der Erziehung, der Pädagogik, der Seelsorge und der Schule sind. Dies geschieht mittels einer Verknüpfung von Idee und Gefühl, die Erstere aufrecht erhalten und im Menschen fixieren soll. Aus dieser Konditionierung folgt: Durch eine Erziehung, die bestimmte Ideen mit einer Ehrfurcht behaftet, sollen fremde Ideen oder Glaubenssätze in mich gelegt werden und erhalten bleiben. Zwar sind auch die eigenen Gedanken durch die äußere Umwelt angeregt, weil „Wir Isoliertes nicht haben können, sondern alles im Weltzusammenhange, also durch den Eindruck des um Uns Befindlichen empfangen

[206] Die Frage, warum das Werk dennoch durch die Zensur gekommen ist, wird wohl unbeantwortet bleiben müssen, denn dass auch solche Sätze, die einen eindeutiger Angriff auf Sitte und eben die Zensurstelle selbst dar stellen, schlichtweg als absurd abklassifiziert worden sind, dient wohl nicht als befriedigende Erklärung. Reschika ergänzt hier, dass kein Verbot erlassen worden ist von Seiten der sächsischen Kreisdirektion, weil sie das Werk als abschreckendes Beispiel, was passieren wird, wenn es keine Obrigkeiten mehr gibt, gelten habe lassen. [Siehe: Reschika (2001) 89]

[…].“[207] Im Gegensatz zu den egoistischen Gedanken führen allerdings die fremden in uns Gefühle erzeugenden, fixen Ideen zur Besessenheit. Zugleich wird so die Tradition bewahrt: „Mündig sind die Jungen dann, wenn sie zwitschern wie die Alten; man hetzt sie durch die Schule, damit sie die alte Leier lernen, und haben sie diese inne, so erklärt man sie für mündig.“[208]

Nicht nur die Erziehung erklärt die fixen Ideen, sondern auch geschichtlich lässt sich ihre Entwicklung nachvollziehen. Stirner erklärt dies mittels seiner anthropologischen Reflexion über die zwei Weltalter des kaukasischen Menschenstamms, der die Weltgeschichte gestaltet hat.- Wobei er anführt, keinen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben und nur episodisch darauf verweisen möchte. Das Altertum der „Negerhaftigkeit“[209], das durch die Züge des Sesostris und durch Nordafrika repräsentiert wird, ist jene Zeit, wo man von den Dingen abhängig gewesen ist und einen magischen, animistischen Zugang zur Umwelt gehabt hat, was in einer Naturreligion mündet. Im darauf folgenden christlichen Altertum der „Mongolenhaftigkeit“ bzw. des „Chinesentums“[210], das von den Hunnen- und Mongolenzügen sowie von den Russen geprägt worden ist, ist der Mensch hingegen abhängig von den Gedanken, sprich den Gewohnheiten, Sitten und dem Althergebrachten. Veränderungen sind bloß reformatorisch, aber niemals umstürzlerisch. Die Gewohnheiten haben die Funktion, gegen die Dinge der Welt abzusichern und kulturerhaltend zu sein. Zugleich wird aber auf den Zugang zum Himmel geschielt, der gewährt werden kann durch die Einhaltung der kulturellen Gebote. Auch wenn immer wieder die Himmel gestürmt worden sind, wie es bildlich ausgedrückt wird, ist dieser doch erhalten geblieben, nur hat er seine Gestalt verändert; vom griechischen ist er zum jüdischen und daraufhin zum christlichen geworden. In der Philosophie hat der Himmel seinen Platz innerhalb der Spekulation gefunden, wo er als das Reich der Begriffe oder Ideen gilt. Des Menschen wahres Wesen ist auch in diesem Himmel gelegen, wodurch es geistig, jenseitig wird. Obwohl der Himmel und dessen Gedanken durch den Menschen sowie dessen Gewissen selbst geheiligt werden, wird er als etwas über ihm anerkannt, gegenüber dem man Ehrfurcht haben muss. (Die Ehrfurcht ist für Stirner - im Gegensatz zur natürlichen Furcht- etwas künstlich Erzeugtes, das zudem in sich widersinnig ist, da zwei sich widersprechende Begriffe wie Ehre und Furcht vereinigt werden: Das, wovor man sich fürchtet, wird normalerweise gemieden und weder

[207] Siehe: EE: 69.
[208] Siehe: EE: 70f.
[209] Siehe: EE: 72.
[210] Siehe: W. o.

angestrebt, noch verehrt. „Dem *Geiste* Freiheit erwerben wollen, das ist Mongolentum […].“[211] Indem der Geist herrscht, ergibt sich das Nicht- Geistige als Beherrschtes und das ist eben das Sinnliche, das in Folge als sündhaft gilt, weil eben dem Heiligen entgegen gesetzt.
Ebenso ergibt sich aus der Geist- Mensch- Beziehung aber ein ungleiches Verhältnis, da der Mensch den geistigen Gegenstand aufnimmt, sich in ihn vertieft, aber ihn nicht auflöst, ihn nicht selbst in Frage stellt, sondern sich ihm gegenüber forschend oder ergründend verhält. „Der Zukunft sind die Worte vorbehalten: Ich bin Eigner der Welt und der Dinge, und Ich bin Eigner der Welt des Geistes.“[212] Doch im Moment wird dem Nicht- Ich (noch) mehr Wert beigelegt als dem Ich. Der Geist wird (erst) aufgelöst werden durch das egoistische Ich, sodass das Ich leben kann und nicht in mir die Idee, an die geglaubt wird.
Da der Geist aber nicht selbst oder von sich aus herrscht, da dieser ja ein Hirngespinst ist, muss es Menschen geben, die sich in den Dienst der Ideen stellen, diese verbreiten und die Einhaltung der Ideale auch von den Anderen verlangen. Die Gebildeten, die sich ja mit Gedanken und dem Geistigen beschäftigen, sind es also, die Ehrfurcht verlangen vor den Ideen, die sie selbst als real und absolut postulieren. Solche wären etwa „Staat, Kaiser, Kirche, Gott, Sittlichkeit, Ordnung usw.“[213] Der Ungebildete wiederum ist im Prinzip gleichgültig gegenüber diesen Begriffe, da er sich ja nicht mit dem Geistigen beschäftigt. Dennoch und gerade deshalb ist er aber auch anfällig gegenüber diesen und wird deren Macht unterworfen. *„Hierarchie ist Gedankenherrschaft, Herrschaft des Geistes!* Hierarchisch sind Wir bis auf den heutigen Tag, unterdrückt von denen, welche sich auf Gedanken stützen.“[214] Jedoch finden sich in ein und demselben Menschen der Ungebildete und der Gebildete, die so auch aneinander geraten können: Dies geschieht, wenn der Gebildete etwa Freude an den Dingen hat, und wenn der Ungebildete denkt und nicht nur in den Dingen verhaftet ist. Wenn nun aber gerade gefordert wird, dass die vertretenen Ideen auch der Wirklichkeit entsprechen mögen, ist dies keineswegs der Ausweg aus dem Zwiespalt, er wird vielmehr nur forciert dadurch:

Da soll dem Gedanken ganz und gar die Wirklichkeit, die Welt der Dinge, entsprechen, und kein Begriff ohne Realität sein. Dies verschaffte Hegels System den Namen des objektivsten, als feierten darin Gedanke und Ding ihre

[211] Siehe: EE: 76.
[212] Siehe: EE: 72.
[213] Siehe: EE: 79.
[214] Siehe: W. o.

Vereinigung. Aber es war dies eben nur die äußerste Gewaltsamkeit des Denkens, die höchste Despotie und Alleinherrschaft desselben, der Triumph des Geistes, und mit ihm der Triumph der *Philosophie*.[215]

Die Übereinstimmung zwischen Idee und Realität wird allerdings nur gefordert und nicht erreicht, da diese Forderung vom Geist ausgeht, dem die Materie oder auch das weltliche Geschehen folgen sollen. Der Geist ist aber gerade das Nicht- Reale.
Neben dieser Verabsolutierung des Geistes auf philosophischem Gebiet ergibt sich aber noch etwas Anderes auf gesellschaftlicher Ebene: Jene Ideen, die als erstrebenswert und als verwirklichbar angepriesen werden, *dienen* oftmals denen, die sich dafür gar nicht aufopfern. Stirner bezieht sich hier auf Bruno Bauers Ausführungen „Die Septembertage 1792 und die ersten Kämpfe der Parteien der Republik in Frankreich.“ (1844), worin dieser der Bürgerklasse vorwirft, dass sie die revolutionären Ideen sich zu Eigen gemacht habe aus Berechnung- aufgeopfert jedoch hätten sich andere dafür. Stirner schließt daraus, dass das Bürgertum hier einem gewöhnlichen Egoismus unterlegen ist. Der Aufopfernde wiederum unterliegt dafür einem einseitigen und bornierten Egoismus, der Besessenheit von dem verfolgten Ideal bedeutet. Diese Besessenheit drückt sich aus im Märtyrertum, in der Entsagung alles Weltlichen und in der brutalen Verfolgung all jener, die diesem Ideal nicht entsprechen. Das „Pfaffentum“ und die „Schulmeisterlichkeit“, wie es pejorativ bezeichnet wird, unterstützen diesen Enthusiasmus, der die blinde Unterwerfung unter eine Idee verlangt, durch ihre pädagogischen Maßnahmen.

Vorab möchte ich auf den Vorwurf hinweisen, dass Stirner immer wieder ein Solipsismus, der noch dazu größenwahnsinnige Züge aufweise, vorgeworfen worden ist. Auch die Einreihung der Philosophie Stirners in den elitären Anarchismus hat damit zu tun, da diesem nämlich auch unter anderem zugeschrieben wird, das Ich als isoliertes Machtzentrum setzen zu wollen. Indem wir aber Isoliertes nicht haben können, wie er schreibt, ist es eben nicht so, dass sein Egoismus ein Solipsismus oder gar egomanisch geprägt ist. Er geht vom Individuum aus, das dennoch von seiner Umwelt beeinflusst wird, damit aber am besten umgehen kann, indem es sich auf sich selbst besinnt und reflexiv die ideenstrukturierte Welt der Dinge und des Geistes hinterfragt. So entkommt man auch am besten der Hierarchie des Geistes, die von den Gebildeten gestützt und verbreitet wird, die allerdings selbst auch der Macht des Geistes unterliegen. (Wenn Stirner vorgeworfen wird, dass er selbst vom Geist beherrscht wird, weil er überall Geister sehe, zeigt sich hier aber deutlich, dass es sehr wohl leibliche Menschen sind, die im Auftrag von

[215] Siehe: EE: 80.

Institutionen althergebrachte Respekt- Begriffe am Leben erhalten.[216]) Die Verbreitung erfolgt vornehmlich durch die Erziehung und eben die Bildung selbst und Schule und Kirche sind hier die Institutionen, die innerhalb einer Pädagogik- Kritik genannt werden. Vorhin hat Stirner die Psychiatrien genannt, die auch der Erziehung des Geistes vom kranken zum gesunden sich verschreiben. Eine psychologische Methode ist es aber sicherlich auch zu nennen, wenn Ehrfurcht, also ein Gefühl, bei den zu Erziehenden bewirkt werden soll, um Begriff mit Körper und Seele (wenn man diese als den emotionalen Teil bezeichnen möchte) zu verschmelzen. Hier wird also ganz deutlich, wie Manipulation von außen das Reflektieren oder auch die Selbstinfragestellung hemmen will. Zusätzlich ist das erzeugte Gefühl eines, das uns entzweit, weil es etwas Gutes und etwas Böses in sich vereint- die freudige Ergriffenheit und den Schauder. (Dass nun genug Menschen dieses Gefühl der Ehrfurcht unbewusst anstreben, weil sie diese Spannung suchen als emotionale Lust, passt zu den vorherigen Bemerkungen über den unfreiwilligen Egoisten.)

Auch wird hier deutlich, dass Stirners Egoismus nicht das Rücksichtslose und Arrogante ausmacht, sondern mit Selbstermächtigung zu tun hat, da er dem Bürgertum einen Egoismus zuschreibt, wie er gewöhnlich verstanden wird. Jemand Anderen sich für die eigenen Zwecke aufopfern zu lassen, heißt ja gerade, des Anderen Ideengläubigkeit, die der Egoist ja prinzipiell bekämpft, aus zu nutzen und voraus zu setzen.

Warum hier allerdings die „Negerhaftigkeit“ und das „Mongolentum“ erwähnt werden, um eine erneute Parallelisierung zu Altertum- Kindheit und Christentum- Jugend zu machen, wird verschiedentlich beantwortet: Mackay sagt dazu, dass Stirner sehr wohl weiß, „er braucht nur ‚Preussen‘ zu sagen und die That seines Lebens ist vernichtet; er sagt ‚China und Japan‘ und jedes Kind weiss, was er meint.“[217] Linares sieht die Sache kritischer und findet in dieser Geschichtsdarstellung die Hervorhebung Europas als den Träger der Weltgeschichte gelegen. Wobei er auch bemerkt, dass die Kaukasier weder „Neger“, noch „Mongolen“ sind, und zudem

[216] Dennoch, wie soll die Übermittlung von Ideen geschehen? Werden die Gedanken der Menschen selbständig und losgelöst, sodass man sich ihnen unterwerfen kann oder aber entsteht so etwas wie ein kollektiver Gedanke, der dann nicht mehr der eines Einzelnen ist, sondern genau diesen Einzelnen überlebt hat und geblieben ist, der aber immer wieder aufs Neue gespeist werden muss von anderen Einzelnen? Oder kann ein kollektiver Gedanke gar nie einem Einzigen entsprungen sein? Denkt man den Begriff also immer kollektiv, könnte er ja gar nicht solch eine Macht bekommen, da ja jeder etwas von seiner jeweiligen Vorstellung von ihm diesem auch hinzufügen würde.- Somit geht Stirner also entweder von einem sich verselbständigten Begriff, oder von dem eines Einzelnen aus.

[217] Siehe: Mackay (1977) 154.

schreibt, dass Stirner keine vollständige und systematische Geschichtsphilosophie konstruieren, sondern lediglich das Mongolentum als den Deutschen Idealismus abtun hat wollen.[218]

2. 4. 7. Die selbstentfremdende Verinnerlichung

Da nun die Ideen sich nur dann vollständig durchsetzen, wenn sie mit den persönlichen Interessen in Eins fallen, muss ihnen etwas innewohnen, das das Element der Selbstverleugnung verschleiert. So wird etwa der Sittlichkeit auch noch dann von einem Einzelnen zugestimmt, wenn deren Erfüllung keinen Nutzen für jenen Einzelnen hat. Dies passiert, weil der Philanthropismus (hier ist wohl speziell die pädagogische Bewegung gemeint, ausgehend von Rousseau; nicht die Philanthropie allgemein) über der Sittlichkeit steht und sie allgemein legitimiert. Die Liebe zum Menschen wird zu einer abstrakten Liebe, die den Einzelnen außer Acht lässt, indem sie ihn der Sittlichkeit, die um des besseren Menschen willen angestrebt wird, unterordnet. Scheinbar ist mir auch gedient, wenn ich aus humanistischen Gründen sittlich handle, da ja auch ich ein Mensch bin. Real werde ich dadurch aber verleugnet. Diese Verleugnung oder auch Entzweiung ist erkennbar daran, dass die Person sich hinsichtlich der Ideale spalten muss in einen ewigen und in einen zeitlichen Menschen, wobei Ersterer den Ideen des Menschentums sich unterwirft. Das religiöse oder sittliche Pfaffentum sowie die Menschenfurcht sind die verwobenen Ideen, die dadurch entstehen können. Die Erziehung hin zu sittlichen Maßstäben wird sogar von den Liberalen gebilligt, was aber nicht weiter verwundern darf, da sie passenderweise die Freiheit lediglich innerhalb der Grenzen des Gesetzes (das Gesetz soll ja die Sitte gewährleisten) verlangen.
Stirner rekurriert wieder auf die Menschheitsgeschichte und sieht im Mittelalter die Zeit, die versucht hat, das Geistige mittels der Dressur des sinnlichen Teils des Menschen zu bewältigen: Je mehr man sich kasteit, desto eher ist man fähig, dem Göttlichen teilhaftig zu werden. Mit Luther vollzieht sich dann ein Wandel, der durch den Gedanken hervorgerufen wird, dass der Mensch selbst wahr sein muss, um das Wahre zu erkennen. Das Religiöse wird also in das Innere des Menschen verlagert und es gilt nicht mehr, dass das Sinnliche das Jenseitige beeinträchtigt, sondern dass die Existenzweise selbst eine geistige ist. „Ich selber aber bin nichts anderes als Geist, als denkender (nach Cartesius), als Gläubiger (nach Luther).“[219]

[218] Vgl.: Linares (1995) 23- 26.
[219] Siehe: EE: 92.

Laut Stirner wird diese Verlagerung durch die cartesische Gleichsetzung von Sein und Geist (Denken) begünstigt. Für die Philosophie bedeutet diese Vergeistigung des Diesseitigen also, dass allein die Vernunft wirklich ist und wirklich nur das ist, was vernünftig ist, was durch das Denken legitimiert wird. Da sie aber auch christliche Philosophie ist, will sie, dass „das *Göttliche* in Allem sichtbar werden soll, und alles Bewußtsein ein Wissen des Göttlichen werde und der Mensch Gott überall schaue; aber Gott ist eben nie ohne den *Teufel*."[220] Es ergibt sich somit die Verbindung zwischen Göttlichem und Vernünftigem und nur derjenige, der das Göttliche erkennt, hat ein wissenschaftliches Bewusstsein (kein gemeines). Stirners Kritik wird hier zynisch, wenn er meint, dass neben dem Göttlichen auch das Wider- Göttliche, das ein Unvernünftiger oder Wider- Göttlicher (da Gleiches ja Gleiches erkennt), ebenso als wahr erkennen könnte, existiere.

Doch nicht nur der Mensch ist vergeistigt, sondern auch die Welt wird es: Die konkreten Dinge werden zu Vorstellungen von ebendiesen. Das erkennt man daran, dass es leichter akzeptiert wird, wenn durch eine Einzeltat gegen eine Idee verstoßen wird, als wie wenn gegen die Idee selbst verstoßen wird. (Man könnte auch sagen: Die Ausnahme bestätigt die Regel.) Diese Despotie der waltenden Idee wird durch die Verabsolutierung des Geistes gestärkt, da ja nun das Göttliche bzw. Vernünftige in uns gelegen ist und das Gewissen als unausweichlichen Maßstab erzeugt. Das Gewissen wird als das eigene empfunden, dem man sich unterwerfen muss. In Wirklichkeit ist das Gewissen von den verinnerlichten Ideen gezeugt worden und versklavt uns: „Dadurch, daß im Protestantismus der *Glaube* ein innerlicherer wurde, ist auch die *Knechtschaft* eine innerlichere geworden […]."[221] „Der Protestantismus hat den Menschen recht eigentlich zu einem ‚Geheimen- Polizei- Staat' gemacht. Der Spion und Laurer ‚Gewissen' überwacht jede Regung des Geistes [...]."[222]

Hat man im Katholizismus den Befehlen gefolgt, die die geistige Obrigkeit erteilt hat, so ist man im Protestantismus selbst zum Geistlichen geworden. Der Ablasshandel wird zum inneren Kampf.

Dadurch dass also die Welt vergeistigt, sprich geheiligt, wird, werden neben dem Ich auch die Institutionen andersartig gewertet. Die Ehe ist an sich ein heiliges Verhältnis, sie muss nicht von der Kirche geheiligt werden, nun ist auch „der Staat von Haus aus heilig, die Majestät ist es, ohne des Priestersegens zu bedürfen. Überhaupt wurde die Ordnung der Natur oder das Naturrecht als

---

[220] Siehe: EE: 93.
[221] Siehe: EE: 96.
[222] Siehe: EE: 97.

‚Gottesordnung‘ geheiligt.“ [223] In diese Richtung geht laut Stirner auch Feuerbach in dessen Werk „Das Wesen des Christentums“ (1843), der die Unabhängigkeit von der heiligen Idee erlangen will, indem er den Dingen Heiligkeit durch sich selbst zuspricht, wodurch der Übermittler verschwindet, von dem man abhängig werden kann.

Interessanterweise hebt Stirner beim Katholizismus nicht nur das Nebeneinander von Sünde und heiliger Idee hervor am Beispiel des Ablasshandels, sondern auch die Ermächtigung des Subjekts innerhalb des kirchengemeinschaftlichen Lebens. „Ich als Priester bin der Kirche notwendig, diene ihr aber eifriger, wenn Ich meine Begierden gehörig stille; folglich will Ich dies Mädchen verführen, meinen Feind dort vergiften lassen usw.; Mein Zweck ist heilig, weil der eines Priesters, folglich heiligt er das Mittel.“[224]

Die Weltgeschichte wird in Verbindung gebracht mit dem Verhältnis Geist- Eigentum: Zunächst findet sich der Mensch ohnmächtig gegenüber der Welt vor, die ein eigenes Schicksal und eigene (Natur-) Gesetze in sich birgt. Diese Hilflosigkeit speist das Gedankengut des Christentums, das demnach die Weltverachtung als Lösung vorschlägt. (Dasjenige, das sich der menschlichen Macht entzieht, wird schlichtweg als „nicht wirklich wahr“ abklassifiziert.) Nachdem es der christliche Mensch also geschafft hat, die Welt zu überwinden, bekämpft er die ins Innere verlagerte. Somit ist die Welt aber auch auf dem Weg, mein Eigentum zu werden, denn „da hatte der Egoismus seinen ersten vollständigen Sieg errungen, hatte die Welt überwunden“[225]. Aber die eigenen Gedanken und der eigene Wille werden noch nicht selbst beherrscht, da sie ja heilig und deshalb fremd sind. Darauf ist in der Art reagiert worden, dass der Geist menschlicher werden sollte, was letztlich in die Idee des Menschentums und der Humanität gemündet hat. Der letzte Schritt zur Aneignung ist aber dadurch nicht vollzogen worden, da auch der Geist der Menschheit nicht „Mein Geist“ ist. Erst wenn der Geist als Spuk erkannt wird, ist er seiner Macht beraubt und wird zu meinem Begriff, der für sich gar nicht existieren kann. Auch hier stellt er sich namentlich gegen Hegel, der die Herrschaft der Begriffe zur Dogmatik vollendet hat, da er auf systematische Weise „Methode in den Unsinn brachte“[226]. Diese Begriffe, die dem Menschen immer auch Handlungsanweisungen geben, werden vom Liberalismus nicht in Frage gestellt, da nur eine Übertragung statt findet: Das Göttliche wird zum Menschlichen, das Kirchliche zum Staatlichen,

[223] Siehe: EE: 98.
[224] Siehe: EE: 100.
[225] Siehe: EE: 102.
[226] Siehe: EE: 104.

das Gläubige zum Wissenschaftlichen und Sätze werden zu Gesetzen. Der „Welt des Heiligen“ kann nicht mehr entkommen werden, außer das Heilige wird zum Eigenen gemacht.

Die abstrakten Wesenszuschreibungen lassen mich einen Teil meiner verleugnen und führen zu einer Entzweiung, die mich in einen ewigen oder begrifflichen und in einen zeitlichen Menschen spaltet. Dem wird Abhilfe verschafft, indem der Katholizismus zur Kasteiung aufruft, um den zeitlichen Teil zugunsten des anderen abzutöten oder zum Schweigen zu bringen. Zugleich wird die Sünde von der Kirche vergeben und die Dinge werden durch sie geheiligt. Somit ist ein kirchlicher Würdenträger imstande, Weltliches zu heiligen und Mensch und Welt sind nicht durch sich selbst heilig wie im Protestantismus. Dieser wiederum hebt den ewigen Teil hervor, indem er ihn in den anderen hineinlegt, wodurch die Abhängigkeit innerlich ist. So entstehen das uns versklavende Gewissen der Sittlichkeit und die angeblich göttlichen Vernunftorgane der Aufklärung. Gerade Letztere werden aber selbst Opfer der Dualität des Christentums, denn dann müsste ja ein schlechter Mensch das Böse als wahr erkennen und die Vernunft des einzelnen muss immer göttlich sein, wenn sie Wahres erkennen will- was in letzter Konsequenz der Vernunft ihre Legitimation als solche rauben muss, um der Idee des Guten und dem Heiligen den Platz zu lassen. Doch nicht nur Sitte und Aufklärung, sondern auch die Philosophie trägt mit Descartes und Hegel dazu bei, dass der ewige Teil, also das Denken und der Geist, in uns und in der Welt verabsolutiert wird.

Diese Heiligkeit, die nicht nur den Menschen, sondern auch den Institutionen als ein An- Sich zugesprochen wird, wird deshalb zu etwas Wesenhaftem, zu etwas Inne- Wohnendem, das somit weniger angreifbar ist und schwerer als etwas Fremdes und Unterdrückendes erkannt werden kann.- Der Protestantismus und die Philosophie, die in ihrer Tradition steht oder sie vorbereitet hat, tut das Übrige dazu bei.

Die Befreiung davon kann erfolgen, wenn von dem Eigentum ausgegangen wird, über das ich verfügen kann und das mich (mich) selbst besitzen lässt. Da Macht über etwas haben bedeutet, dies als Fähigkeit zu besitzen, so ist auch die Machtlosigkeit klar, die entsteht, wenn man etwas Heiliges inne haben soll oder etwas Menschliches, da dies Begriffe sind, die mir fremd sind und noch nicht eigen. Deshalb ist auch der Priester ein Eigner, da er über dem Heiligen steht und die Dinge und auch andere Menschen heiligen, das heißt von der Sünde befreien, kann. Wirklich determiniert ist man im Protestantismus, wo der Mensch nie über das Heilige bestimmen kann, weil es immanent ist und die Machtlosigkeit mit meiner Menschennatur verbunden wird. Es

genügt somit nicht, Institutionen oder Begriffe anzugreifen, wenn nicht die Macht erkannt wird, die von ihnen ausgeht und die bewirkt, dass sie sich längst in mein Sein normativ verankert haben.

2. 4. 8. Der politische Liberalismus als Verinnerlichung der bürgertreuen Ideale

„Die Freien“ gehören auch zu den Neuen, sie sind bloß die „Neuesten unter den ‚Neuen‘“[227], ebenso sind sie gleichzusetzen mit den Liberalen. Diese können allerdings unterteilt werden und die erste Untergruppe wird als „politischer Liberalismus“ bezeichnet: Der Mensch wird hier immer nur als Mensch angesehen, wenn dieser ebenfalls in den Anderen den Menschen sieht. Wer das Menschliche anerkennt und gegen das Unmenschliche vorgeht, der wird als Beschützer geehrt. Hier ist es am idealsten, wenn dies gegenseitig, das heißt in gemeinschaftlicher Manier, passiert, wodurch auch das Menschliche im Anderen am besten gewährleistet werden kann. Diese Gegenseitigkeit wird durch den Staat zusammengehalten und die, die einander das Menschliche schützen, bilden eine Nation. Das öffentliche Leben innerhalb des Staates muss also ein menschliches sein. „Was Unmenschliches oder ‚Egoistisches‘ an Uns haftet, das ist zur ‚Privatsache‘ erniedrigt, und Wir scheiden genau den Staat von der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘, in welcher der ‚Egoismus‘ sein Wesen treibt.“[228]

Die Nation sowie der Staat stehen über den Einzelnen, da sie jeweils den wahren Mensch personifizieren, wirft man sich ihnen unter, dann wird man ebenso zum wahren Menschen, der die Menschenrechte erhält. Das Bürgertum setzt Menschenwert mit Staatsbürger- Sein gleich.[229] (Die „antiquierteren“ Bürger stellen laut Stirner höchstens die Eigenschaft, ein guter Christ zu sein, noch höher.)

Die Forderung an den Staat, gleichmacherisch zu fungieren, geht ebenfalls vom Bürgertum aus, das gegen die Sonderinteressen ankämpft, um wiederum seinen eigenen dritten Stand zu etablieren. Doch es bleibt nicht bei einem Staat als bloße Organisationsform- er wird zum „weltlichen Gotte“[230] und leitet die politische Epoche mit dem dazugehörigen Staatskult ein. Der Einzelne wird so gegenüber der Person Staat eine Unperson, dieser lebt in Letzterer und jeglicher Egoismus verschwindet. Doch nicht nur das Ich wird dem Staat geopfert, sondern auch der

[227] Siehe: EE: 106.
[228] Siehe: EE: 107f.
[229] Kant als bürgerlicher Philosoph etwa spricht der Frau in „Die Metaphysik der Sitten“ die *Vernunft* und deshalb auch das Recht ab, *Staatsbürgerin* zu sein.
[230] Siehe: EE: 109.

Besitz. Wenn im Vorfeld der Revolution die Regierung Generalstände einberufen hat, um sich Geld oder Besitz bewilligen zu lassen, hat dies schon von einer Schwäche des Staates gezeigt und hat auch dazu geführt, dass die Untertanen erkannt haben, dass es ihr Geld sei, das da gefordert wird.[231] Das Bürgertum, das durch den Staat und die Nation repräsentiert wird, stellt nun das Erbe der privilegierten Stände dar, weil: „Die Nation fordert von nun an Zehnten, Frondienste, sie hat das Herrengericht geerbt, die Jagdgerechtigkeit, die- Leibeigenen."[232] Mehr noch: Der Monarch vor der Französischen Revolution ist im Gegensatz zu dieser neuen souveränen Nation viel eingeschränkter in seiner Macht gewesen. „Die Revolution bewirkte die Umwandlung der *beschränkten Monarchie* in die *absolute Monarchie*."[233]

Der Staat bringt nun *das* Recht als allgemeinen Begriff hervor, wodurch auch die Bürger, auf die das Recht angewandt wird, zu allgemeinen werden vor dem Staat. Von allen wird verlangt, staatsgehorsam zu sein, wobei vorher der Gehorsam gegenüber mehreren Instanzen oder Institutionen zu erfolgen gewesen hat, die Herrschaft sich also aufgeteilt hat.- Vorher hat es Monarchien innerhalb der Monarchie gegeben, nun ist der Staat der einzige Monarch. Hier wird die Parallele gezogen zur Religion. Wie der Katholik die kirchlichen Würdenträger braucht, um erlöst zu werden, so braucht der Untertan in der „beschränkten" Monarchie mehrere Verbindungen, Organisationen, Instanzen, um politisch wahr genommen zu werden. Der Protestant hingegen beruft sich direkt auf Gott und braucht keine Vermittlung wie die Staatsbürger sich direkt auf ihren Herrn, den Staat beziehen.

Doch nicht nur das Recht ist ein Pfeiler der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch der Verdienst. Wer einen Verdienst leistet, dient entweder dem, den er den Dienst leistet oder dem Geld, dem er seine Taten unterwirft. Gerade durch diese Art der Arbeit soll der Einzelne- laut bürgerlicher Weltanschauung- aber frei werden, was für Stirner ein Paradoxon ist, da Dienen und Unterwerfen nicht zur Freiheit führen können.

Hat die bürgerliche Gesellschaft das politische Leben durch den Staat, das materielle Leben durch den Verdienst geregelt, so wird es das geistige Leben durch die Vernunft. Das Ziel des Liberalismus „ist eine ‚vernünftige Ordnung', ein ‚sittliches Verhalten', eine ‚beschränkte Freiheit', nicht die Anarchie, die Gesetzlosigkeit, die Eigenheit."[234] Die Armut allerdings wird

[231] Die Generalstände sind Versammlungen von den jeweiligen Vertretern des Adels, des Klerus und der städtischen Körperschaften in Frankreich gewesen. Diese sind im Zuge des Absolutismus im 17. Jahrhundert abgeschafft worden, haben aber bei ihrer Wiedereinführung 1789 zur Französischen Revolution geführt.
[232] Siehe: EE: 110.
[233] Siehe: EE: 111.
[234] Siehe: EE: 115.

nicht versucht, in den Griff zu bekommen: Ob jemand arm oder reich ist, ist dem Staat im Prinzip *gleich*gültig, die Hauptsache allein ist, dass der Staat und die Vernunft nicht in Frage gestellt werden.

Warum nun heißt der Liberalismus „Lehre von der Freiheit“, wenn noch nichts über jenes Element gesagt worden ist? Durch den Verdienst soll Freiheit gewährleistet werden, doch nicht nur dieses Dienen postuliert der Liberalismus zur Erlangung der Autonomie. Frei ist man im Staat, weil man Bürger des Staates ist, weil man in direktem Verhältnis zu diesem und seinen Gesetzen steht, man also keine Mittler braucht, von denen man abhängig wäre. Auch hier ist für Stirner das Widersprüchliche ersichtlich. Die Freiheit ist nur scheinbar, da jetzt der Staat der Tyrann ist. Die Freiheit des Staatsbürgers ist so gelegen wie die Freiheit der Religionsausübung, hier wie dort bleiben die Ideen, denen man sich unterzuordnen hat, erhalten oder werden sogar noch verstärkt. Die Religion ist frei, der Staat ist frei, nur der religiöse Mensch, der staatliche Bürger ist nicht frei, weil „*ihre* Freiheit ist *Meine* Sklaverei.“[235] Dies kann gerade deshalb geschehen, weil der Staat nicht seinen eigenen Gesetzen unterliegt. Er ist gesetzgebend und somit über dem Gesetz und diese werden zu reinen Mitteln umfunktioniert, wenn der Zweck, das heißt der Staat, etwas zu seinen Gunsten durchsetzen will. Näher betrachtet ist die Freiheit innerhalb des Liberalismus´ eine *individuell gegebene,* da sie nur demjenigen gewährt ist, der die Gesetze befolgt, was für Stirner keine Freiheit ist und schon gar nicht eine, die *jedem* gegeben ist. Frei ist man also vom Persönlichen und das im doppelten Sinne: Man ist sich nicht selbst ein Herrscher, aber auch niemand anderer als Person herrscht über Einen, sondern das Staatsgesetz, das zwar so auch eine Gleichheit der Untertanen bezogen auf es erzeugt, allerdings die Konkurrenz untereinander, die Ungleichheit erzeugt, fördert.

Die Ausführungen über die Revolution werden im Folgenden noch konkretisiert: Zunächst wird nach Veränderung, nach Umbruch gestrebt. Doch dieses Streben wird wie jedes zu einer Reaktion, sobald man sich auf dieses besinnt. Der ursprüngliche „Rausch“ des Tatendrangs, der noch unbesonnen ist, wird zu einer grenzensetzenden „Besonnenheit“, die das anfängliche Vorwärtsstürmen eindämmt. Das Fehlschlagen der revolutionären Bestrebungen ist in Zusammenhang zu bringen mit folgender Beobachtung Stirners: „Wilde Bursche, renommierende Studenten, die alle Rücksichten aus den Augen setzen, sind *eigentlich* Philister, da bei ihnen wie bei diesen die Rücksichten den Inhalt ihres Treibens bilden“[236], nur verhält man sich zuerst

[235] Siehe: EE: 117.
[236] Siehe: EE: 120.

negativ gegen sie (als Revolutionär oder hier eher als Revoluzzer) und dann positiv (als Reaktionär). Doch das reaktionäre Moment ist der Revolution selbst inne, da sie immer reformatorisch fungiert, etwas Bestehendes wird bekämpft, soll verbessert werden, soll aber nicht dahingehend vernichtet werden, dass es gar nicht mehr besteht. Das heißt, es „wird nur ein *neuer Herr* an die Stelle des alten gesetzt“[237].

Der Liberalismus steht in der Tradition der Unterdrückung und dient nur scheinbar der Befreiung des Einzelnen, da jeder ein Mensch sein muss, um nicht als Egoist oder als „Unmensch“ (wie der Ketzer) bezeichnet zu werden. Die Freiheit, die postuliert wird, gilt so nur dem, der sich als menschlich erweist und der zum Menschentum (wie zum Paradies) beiträgt. Da nun der Staat und die Menschenrechte dazu da sind, um das Menschentum zu verwirklichen, sind sie auch frei. Ebenso wie der Staat dem Geist unterliegt, unterliegen auch die Staatsbürger diesem. Dennoch sind Letztere bloße Mitglieder des Staates und sind diesem noch zusätzlich unterworfen, sie sind „Unpersonen“ und darin sind sie sich gleich. Dass der Gleichheitsgedanke aber noch dazu halbherzig verfolgt wird, ist daran zu erkennen, dass es noch immer Reiche und Arme gibt. Würde die Gleichheit in fanatischer Weise verwirklicht werden, wäre es ein bornierter Egoismus. Hier ist es aber so, dass sie vom Bürgertum auf gewöhnlich egoistische Weise nur in Hinblick auf das Menschliche verwirklicht worden ist, um die Privilegien abzuschaffen, die eben das Bürgertum am Aufstieg gehindert haben. Dadurch wird auch deutlich, dass die Revolution (wie die Reformation) einen bloßen Machtwechsel bedeutet, und dass im Falle der Französischen Revolution sogar noch eine Machtzentrierung und –forcierung in der Gestalt des Staates erfolgt ist (so wie der Protestantismus Gott als einzigen Bezugspunkt hervor gebracht hat).
Nicht zu übersehen ist, dass Stirner hier das Wort „Anarchie“ verwendet: *Anarchie wird mit Eigenheit gleichgesetzt.* Sie wird der sittlichen und vernünftigen Ordnung des Liberalismus gegenüber gestellt und ist der Zustand, den Stirner postuliert, da sie ja gegen die bürgerlich-staatlichen Gesetze sich richtet und zudem ja bedeutet, sich selbst sein Eigentum zu sein.
Zwar schreibt er nicht vom Anarchismus, aber wie schon gesagt, einen „Ismus“ kann er gar nicht das Wort reden, sondern er verweist auf den persönlichen Zustand und macht damit auch sein Anliegen klar, die Philosophie praktisch und individuell sehen zu wollen. Man könnte dies auch so formulieren, dass Stirner nicht den Anarchismus vertritt, sondern ein Anarchist ist. Dass die Anarchie mit Freiheit gleich gesetzt wird, wird hier verworfen, weil Freiheit unter staatlichen

[237] Siehe: EE: 121.

oder anderen institutionalisierten Gesetzen stehen kann, die Anarchie aber gerade das Gegenteil bedeutet. Wie es mit der Freiheit beschaffen ist, die nur den eigenen Gesetzen untersteht, wird noch beschrieben werden.
Erwähnt sei noch, dass hier sicherlich kein Monarchismus vertreten wird, da ja schon im Vorfeld auch die Majestät als „fixe Idee“ abgetan worden ist. Auch liegt hier keine konservative Gesinnung vor, indem gegen die Revolution gewettert wird, da diese Stirner im Gegenteil nicht grundlegend genug ist: Sie bringt den gleichen Inhalt nur in eine andere Form.

2. 4. 9. Die Moral als Verhinderung der proletarischen Erhebung

Doch nicht nur der Staat (mitsamt seinen Gesetzen), die Sittlichkeit, der Verdienst und die Vernunft sollen das Bürgerliche erhalten, sondern auch eine adäquate Moral. Diese setzt auf das Solide, das Ehrliche, das speziell mit dem Gewerbe miteinander verbunden ist. Bekämpft soll demnach der Einzelne werden, der zum Proletariat gehört. Denn dieser vereint zwei Eigenschaften, die diesen moralischen Ansprüchen nicht genügen: Er ist ungebunden, da er als Vereinzelter nicht die Sorge um seine Familie trägt und er ist insofern proletarisch, als er unstet und ruhelos ist. Das heißt, der Vagabund ist der schlimmste Feind dieser Moral- wobei mit vagabundierend auch das Denken gemeint ist, nämlich ein unsteter Kopf. Sowohl der Körper als auch das Denken sollen an einem Ort bleiben, dort verweilen und nicht über etwas hinausgehen, nicht umher schwirren. Das Bürgertum hingegen setzt auf die Mittelmäßigkeit, auf das Mittelmaß und auch den Gleichmut. Gerade Letzterer bewirkt, dass es gegen die Armut nicht vorgeht, außer die Armen erheben sich, weil sie unzufrieden sind und zu „extravagieren“ beginnen, wie es Stirner nennt.
Was aber Arbeiter und Bürger gemein haben in ihren moralischen Anschauungen, ist, dass sie an die Wahrheit des Geldes glauben. Nur arbeiten die Proletarier, um Geld zu bekommen und die Bürger lassen das Geld und in letzter Linie die Arbeiter für sich arbeiten. In Bezug auf den Staat ergibt sich dann folgendes: Der Staat gibt denen Geld, die besitzlos sind, aber für ihn arbeiten, sprich den Beamten, die wiederum das Bürgertum schützen. Erwähnt werden hier Einrichtungen wie Polizei, Militär, Justiz und Erziehung etwa. Doch diejenigen, die nichts besitzen und auch keine Staatsangestellten sind, also die Proletarier, brauchen somit den Staat nicht, weil er ihnen keinerlei Schutz bietet. „Da er nichts zu verlieren hat, braucht er für sein ‚Nichts‘ den

Staatsschutz nicht. […] Darum wird der Nichtbesitzende den Staat als Schutzmacht des Besitzenden ansehen, die diesen privilegiert, ihn dagegen nur- aussaugt. Der Staat ist ein-*Bürgerstaat* [...]“[238].

Obwohl nun der Staat dem Bürgertum Macht gibt, ist es so, dass die Arbeitenden die „ungeheuerste Macht in Händen“[239] haben, die, wenn sie realisiert wird, auch gebraucht werden kann. Sie müssen bloß die Arbeit einstellen und vor allen Dingen das Produkt ihrer Arbeit als das „Ihrige“ anerkennen und genießen.

Die Freiheit im politischen Liberalismus ist, resümiert Stirner, die Freiheit vom Herrn, da allein das Gesetz herrschen soll, das, indem es über alle Menschen herrscht, diese gleich macht, aber ihre Habe deshalb noch lange nicht.

Die Moral wird als etwas bezeichnet, das in erster Linie die persönlichen Eigenschaften des Einzelnen betrifft und nicht wie die Sitte öffentlich, weil gesetzlich verankert, ist. Das Solide, Stetige und Gebundene werden als tugendhafte Eigenschaften bezeichnet, wodurch das Vagabundenleben und das Veränderliche in Verruf geraten. Während der Proletarier noch eher als unmoralisch in diesem Zusammenhang gelten kann, ist er genauso der Jagd nach Geld und Reichtum erlegen. Wird er sich allerdings bewusst, dass er trotzdem nichts besitzt, weil er seinen Lohn für das Lebensnotwendigste ausgeben muss, wird er sich auch gewahr darüber, dass er den staatlichen Eigentumsschutz gar nicht braucht. In gewisser Weise macht so die Besitzlosigkeit (oder Bedürfnislosigkeit) frei vom Staat. Die Frage ist hier dann aber, wieso der Staat die Armut nicht bekämpfen möchte, was nur beantwortet werden kann, indem der Staat als ein bürgerlicher bezeichnet wird: Er ist für die Bürger und dessen Schutz. Und wird dies realisiert, dass er nicht ein Staat der Besitzlosen ist, dann kann gegen ihn vorgegangen werden mittels Streik und Inanspruchnahme der eigenen Erzeugnisse. Hier ist deutlich der anarchosyndikalistische Aspekt zu sehen, aber auch der sozialanarchistische.[240]

[238] Siehe: EE: 126.
[239] Siehe: EE: 127.
[240] Warum also manche davon sprechen, dass Stirner gegen Solidarisierung und gegen die Erhebung der Arbeiterklasse ist, ist nicht klar. [Vgl.: Korfmacher (2001) 81f]

2. 4. 10. Der soziale Liberalismus negiert das Persönliche und Eigene

Der soziale Liberalismus schließt an der materiellen Ungleichheit des politischen Liberalismus an und verlangt die Abschaffung dieser. Anstatt dass aber alle stirnersche Egoisten werden sollen, wird gefordert, jeder müsse „Lump" sein. Jeder soll als Teil der Gesellschaft gleich wenig besitzen wie alle Anderen. Kompensiert wird dies durch den Gedanken, dass der Besitz aller ja ohnehin ein großer sei. Gerade dieses kollektive Denken bringt für Stirner aber das Hirngespinst „Gesellschaft" hervor, die dann wie der Staat im politischen Liberalismus als Besitzer fungiert. „Keiner habe mehr etwas, jeder sei ein- Lump. Das Eigentum sei *unpersönlich*, es gehöre der- *Gesellschaft*."[241] „Wir sind allzumal Lumpe, und als Gesamtmasse der Kommunistischen Gesellschaft könnten Wir Uns ‚Lumpengesindel' nennen."[242]
Korrelierend mit der Ablehnung des „Egoismus" wird die Änderung der Gesellschaft gewünscht, anstatt dass die Schuld in Einem selbst gesucht wird. Der soziale Liberalismus[243] verlangt nun nach einer neuen Gesellschaftsform, die sich auf den Arbeiter und auf den Mutualismus stützt, wobei alle darin gleich sind, mit allen verbunden zu sein. Jeder ist für den Anderen da, es herrscht das Gemeinschaftsprinzip und die Würde eines Jeden ist durch die Arbeit, die er für alle verrichtet, gewährleistet.
Weiters will der soziale Liberalismus dem Zufall und besonders dem Glücksspiel innerhalb des Konkurrenzkampfes Einhalt gebieten. Das hat zur Folge, dass zunächst einmal die Glücklichen von den Unglücklichen gehasst werden und das Glück als „faule[r] Fleck des Bürgertums"[244] bezeichnet wird. Dann wird aber versucht, den Arbeiter von seiner Sklaverei zu befreien, indem er mehr Anrecht auf Freizeit erhält- er soll sich also ebenso Faulheit leisten dürfen, das heißt, Müßiggang möge auch ihm gewährt sein. Gerade darin sieht Stirner das *wirklich* Liberale gelegen, dass aber nun sonst, außerhalb dieser persönlichen Zeit, der Mensch immer als arbeitender angesehen wird, macht die Illiberalität aus. Hier wird deutlich, dass es sich um ein Ideal handelt, um eine Idee, denn auch im Faulen wird der noch zu verwirklichende Mensch

---

[241] Siehe: EE: 128.
[242] Siehe: EE: 129.
[243] Korfmacher setzt den sozialen Liberalismus mit dem Frühkommunismus gleich, der sich auf Proudhon, aber auch auf Weitling stützt. [Vgl.: Korfmacher (2001) 62]
[244] Siehe: EE: 133.

gesehen: Es wird versucht, in ihm den Glauben zu erwecken, die Arbeit sei die Bestimmung oder der Beruf des Menschen. (Zu dem Begriff „Beruf" sagt Stirner an anderer Stelle, dass dieser immer innerhalb gewisser Befugnisse ausgeübt werde und verbunden sei mit den Absichten des „Berufer[s]"[245].) Aber es bleibt nicht bei diesem Ideal allein, sondern „der Kommunismus *zwingt* zum Erwerb, und erkennt nur den *Erwerbenden* an"[246]. Das heißt ferner, dass das Glück (in der Privatheit) dem Arbeitsprinzip untergeordnet wird.
Dass allerdings die Gesellschaft den Einzelinteressen dienen müsse, sehen die Sozialen nicht, sondern gehen völlig darin auf, die gesellschaftlichen Pflichten zu postulieren.

Ist vorhin das sozialanarchistische Anliegen zum Vorschein gekommen, so ist es jetzt wieder mehr das individualanarchistische. Die Armut abschaffen, indem man alle gleich besitzlos macht, geschieht auf Kosten des Einzelnen, der einem kollektiven Besitz gegenüber steht, der ihm nicht gehört, sondern der gesichtslosen Gesellschaft. Der Mensch wird über die gemeinschaftliche Arbeit definiert und deshalb ist es als Mensch auch seine Pflicht, an der Erhaltung des Gemeinwesens und an der Verrichtung der gesamten Arbeit teil zu nehmen. Ordnung und Organisation dienen dazu, die Arbeit ein zu teilen, aber auch, den Zufall der Geburt zu unterbinden. Der „glückliche Zufall" allerdings kehrt wieder in Form der Muße, die vorhin nur den Reichen gegeben gewesen ist, die allerdings nach der Arbeit zu erfolgen hat und zur Privatsache wird. Die Freizeit ist also auch eine eingeschränkte Freiheit, die unter dem Gesetz der Arbeitsbeteiligung und –einteilung steht.

2. 4. 11. Der humane Liberalismus bekämpft den Einzelnen zugunsten der Menschheit

Der humane Liberalismus kritisiert sich selbst und wird deshalb auch kritischer Liberalismus genannt, was nicht heißt, dass der Kritiker nicht stets ein Liberaler bleibt. Er geht insofern über die beiden schon genannten Arten hinaus, indem er das Bürger- wie auch das Arbeiterbewusstsein verwirft, da diese ihm *zu* egoistisch motiviert sind: Der Bürger kämpft gegen den „Vagabunden" an, weil dieser seine Existenz gefährden könnte, genauso strebt der Arbeiter mit der kollektiven Arbeit und der Bekämpfung der Faulheit wiederum seine eigene Muße an.

[245] Siehe: EE: 122.
[246] Siehe: EE: 134.

Sogar die Arbeit an sich, die er verrichtet, dient ihm zur (egoistischen) Selbsterhaltung. Deshalb fordert der humane Liberalismus, dass stattdessen jegliche Tätigkeit des Menschen um des Menschen willen getätigt werden möge, jedoch nicht um der Wohlfahrt und auch nicht um seiner selbst willen.

„Human" heißt dieser Liberalismus deshalb, weil der Mensch Herr über den Egoisten werden soll. Das bedeutet für Stirner, dass laut dieser Strömung die völlige Interesselosigkeit die Folge wäre, da der Egoist immer versuchen wird, seine Interessen (und nicht eine Idee) geltend zu machen. Zu *einem* ihm inhaltlich immanenten Interesse fordert dieser Liberalismus allerdings dennoch auf: „[M]ach Dich zum ‚freien Menschen', d. h. erkenne die Menschlichkeit als dein alles bestimmendes *Wesen*."[247] Stirner entgegnet dieser Forderung, jeder sei bereits Mensch und müsse es weder werden noch könne er es nicht sein. Man sieht, dass der Humanist das Private und Besondere zugunsten des Allgemeinen verachtet, gleich dem Liberalismus, der den Menschen und dessen Freiheit, aber nicht den Egoisten und dessen (private) Interessen postuliert. Da der humane Liberalismus den politischen und den sozialen Liberalismus überwindet, muss er auch deren jeweilige Stützen, den Staat und die Gesellschaft, ablehnen.- Ihm gilt dafür der Mensch als Maßstab und Herrscher. Das führt aber ebenso dazu, dass keine eigene Meinung oder Eigenheit vertreten werden darf: „Der Person gebührt keine Meinung, sondern wie der Eigenwille auf den Staat, das Eigentum auf die Gesellschaft übertragen wurde, so muß die Meinung auch auf ein *Allgemeines*, ‚den Menschen', übertragen und dadurch allgemein menschliche Meinung werden."[248]

Übertragen auf das Bewusstsein bedeutet das, dass der Humanist erst als dieser handeln kann, sobald er sich selbst als Menschen weiß, also selbstbewusst wird.- Der Arbeiter muss sich nicht unbedingt selbst als Arbeiter sehen, um sozial handeln zu können, da er sich auch in ein „‚höhere[s] Bewußtsein'"[249] flüchten kann, das er in der arbeitsfreien Zeit befriedigt. Er arbeitet also, um arbeitsfreie Zeit zu haben.- Die humane Arbeit wird nun als Selbstverwirklichung angesehen, aber Ehre wird dieser Arbeit nur dann zuteil, wenn sie zugleich der Menschheit dient. Hier entgegnet Stirner, dass zum Beispiel ein Entdecker zwar mit dem Entdeckten der Allgemeinheit dient, dennoch kann der eigentlich egoistische Charakter dieses Wahrheitsstrebens nicht geleugnet werden: „[S]o hat er doch seine Wahrheit keinesfalls um der Andern willen gesucht und gefunden, sondern um seinetwillen, weil ihn selbst danach verlangte, weil ihm das

[247] Siehe: EE: 139.
[248] Siehe: EE: 141.
[249] Siehe: EE: 143.

Dunkel und der Wahn keine Ruhe ließ, bis er nach seinen besten Kräften sich Licht und Aufklärung verschafft hatte.“[250] Gerade wenn man scheinbar selbstlos der Welt seine Arbeit oder Errungenschaften zur Verfügung stellt, liegt dieser Selbstdarstellung eine egoistische Intention zugrunde.

Auf die Geselligkeit übertragen bedeutet dies, dass nur wer menschlich ist, auch mit anderen Menschen zusammen kommen kann. Dabei werden allerdings das Private und das Besondere an dem je Einzigen negiert. Da es aber unmöglich ist, diese aus der Welt zu schaffen, wird das Privat- dem Gesellschaftsinteresse lediglich untergeordnet und bisweilen überhaupt ignoriert. Die Ablehnung des Einzelnen sieht Stirner in drei Phasen ablaufen: Der Einzelne wird nicht als Mensch identifiziert, sein Wille zählt somit nicht.- Der Einzelne hat nichts Menschliches, sein Eigentum ist also unmenschlich.- Der Einzelne wird aufgrund dieser zwei „Tatsachen“ nicht anerkannt, sondern bekämpft. (Man sieht hier die drei Stufen des Liberalismus, die in Verbindung gebracht werden mit der Stellung des Einzelnen innerhalb dieser.) Darauf erwidert der Autor, dass man gerade als Einzelner mit den Anderen in Kontakt treten kann und der Einzelne über der Gesellschaft steht, was aber nicht heißt, dass Stirner die Asozialität prolongiert: „Als ob nicht immer Einer den Andern suchen wird, weil er ihn *braucht*, als ob nicht Einer in den Andern sich fügen muß, wenn er ihn *braucht*.“[251] Darin besteht der Sinn des Gemeinschaftlichen in Wahrheit, stattdessen suchen die Menschen eine Gemeinschaft, in denen ihre Unterschiede unwesentlich werden und das, worin sie einander gleichen, sie verbinden möge. Dieses Band kann ein Herrscher, ein Glauben oder eben speziell hier die Idee des Menschen sein. Durch diese ist die Gleichheit garantiert, bloß ein „Unmensch“, wie es Stirner ironisch formuliert, kann noch ausgeschlossen werden. Sobald man versucht, etwas zu betonen, das außerhalb dieser allgemeinen Eigenschaft liegt, ist man in den Augen des humanen Liberalismus ein Egoist, der besonders sein möchte. Darauf entgegnet Stirner, dass er selbst nicht besonders sein möchte, sich aber auch nicht an den Anderen messen möchte. (Was ja der Fall wäre, wenn er besonders sein wollte, da er dann ja besonders in Bezug auf die Anderen sein wollte.) Vielmehr gilt für ihn: „Ich will Alles sein und Alles haben, was ich sein und haben kann. Ob Andere *Ähnliches* sind und haben, was kümmert’ s Mich? Das Gleiche, dasselbe können sie weder sein, noch haben.“[252] Woraufhin es Stirner auf den Punkt bringt: “Ich halte Mich nicht für etwas Besonderes, sondern

[250] Siehe: EE: 145.
[251] Siehe: EE: 150.
[252] Siehe: EE: 152.

für *einzig*."[253] Da nun so das verbindende Element negiert wird, das die Gemeinschaft vereint, da ja keiner gleich ist, sondern einzig, kommt der wahre Grund zum Vorschein, der eben darin liegt, dass man den Anderen braucht. Doch Stirner radikalisiert diese Ansicht noch und spricht von „*verbrauchen*"[254]. Man verbraucht den Anderen zu einem gewissen Zweck, den man selbst setzt, das heißt, der Andere ist für mich immer in Bezug auf mich und meine Bedürfnisse. Dadurch wird der Andere auch zu Meinem Eigentum, da ich mir dessen *Eigen*schaften, die er eben als Einzelner besitzt, zunutze mache, weil ich an ihnen ein Interesse habe und sie somit quasi konsumiere.

Alle drei Strömungen des Liberalismus haben nun gemein, dass sie die Freiheit des Menschen wollen. (Nur wie diese zu erreichen sei, wird verschiedentlich diskutiert.) Zudem haben sie einen gemeinsamen Feind, und das ist „der Unmensch, der Einzelne, der Egoist"[255], aber „Staat, Gesellschaft, Menschheit bewältigen diesen Teufel nicht." [256] Schon an früherer Stelle wird erwähnt, was sie kongruent dazu ebenso bekämpfen, nämlich den Eigenwillen und die Eigenheit.[257] Was ihre Unterscheidung allerdings möglich macht, ist, dass der politische Liberalismus herrenlos, also „anarchisch"[258] macht; der soziale besitzlos und der humane gottlos, atheistisch.

Gegen Ende des Kapitels richtet sich Stirner direkt und offensichtlich an den Kreis der Freien, indem er auch dem radikalsten Liberalismus und der Kritik vorwirft, dass diese den Egoismus bekämpfen und in einer verzerrenden Verallgemeinerung stecken bleiben. Es ist für Stirner unsinnig, zu fordern, dass alle Schranken niedergerissen werden müssen, um immer mehr Mensch zu werden, da man erstens ja schon Mensch ist und zweitens möge sich jeder so weit befreien, wie es ihm möglich ist. Drittens existieren nicht für alle Menschen die gleichen Grenzen (- das heißt, Stirner lehnt die Befreiung von Beschränkungen nicht ab, sieht aber in ihrer Beseitigung nicht die Menschwerdung gelegen-) und man kann auch keine Befreiung für jemand Anderen durchführen, jeder kann sich in letzter Instanz nur selbst befreien. So kann etwa ein Interesse sehr wohl die Freiheit meiner einschränken, wenn ich von diesem so sehr eingenommen bin, dass es mich beherrscht, dass ich von ihm „besessen" bin. Ich bin dann das Eigentum des Interesses und nicht umgekehrt. - Hier stimmt also der Autor der Kritik zu, wenn diese eine

---

[253] Siehe: EE: 153.
[254] Siehe: W. o.
[255] Siehe: EE: 154.
[256] Siehe: W. o.
[257] Vgl.: EE: 141.
[258] Siehe: EE: 158.

Befreiung anstrebt. Wie sollen aber nun meine Interessen oder mein Eigentum beschaffen sein, damit die Freiheit bezogen auf diese oder dieses gewahrt bleibt? „Nehmen wird daher die Weisung der Kritik an, keinen Teil unsers Eigentums stabil werden zu lassen, und Uns nur wohl zu fühlen im- *Auflösen*.“[259] Dieses Auflösen ist so beschaffen, dass das Eigentum gesichert wird, indem es in mich zurückgenommen und dessen Selbständigkeit von mir vernichtet wird- es wird „verschlungen“, wie Stirner es ausdrückt, bevor es zu einer fixen Idee oder zu einer Sucht werden kann.

Nach dem Ende des Kapitels über den humanen Liberalismus, das auch das Ende des ersten Abschnittes („Der Mensch“) bedeutet, wird eine „Anmerkung“ hinzugefügt, die laut Stirner nach Beendigung des Buches eingefügt worden ist. Hier macht er Bruno Bauers Aufsatz „Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik“ (1844) zum Thema[260] und stellt das darin konstatierte Verhältnis zwischen Kritiker und Masse in Frage. Dieses Verhältnis besteht darin, dass der Kritiker innerhalb seiner Suche nach einer Neudefinition des Menschen die Masse zum Gegenstand der Untersuchung macht, um dieser schließlich unmenschliches Verhalten zuzuschreiben. Stirner opponiert dagegen folgendermaßen: Das Menschliche existiert nur in des Kritikers Kopf, wodurch er überall anders das Unmenschliche sehen muss. Zudem ist die Kritik als Denken über das Denken religiös und in der Hinsicht, dass sie gerade nichts zum Dogma erstarren lassen darf, dogmatisch. Die Kritik erreicht nie das Ich, also „Mich“, weil ich nicht aus einem Gedanken bestehe und auch nicht nur reines Denken bin. „An mir, dem Unnennbaren, zersplittert das Reich der Gedanken, des Denkens und des Geistes.“[261] Der Kritiker müsste vielmehr gedankenlos sein in seinem Kampf gegen die Gedanken oder gegen einen bestimmten Gedanken. Fast schon sarkastisch entgegnet Stirner dem Vorwurf, man könne auf solche Art, also mittels dieser gedankenlosen Verweigerung, keine Probleme lösen, da man diese ja gar nicht hätte, wenn man sich diese nicht stellte beziehungsweise nicht (aus)dächte.

Demnach erreicht die Kritik aber auch nicht den Staat, gegen den sie wettert, weil „der Staat kann nur von frecher Willkür wirklich besiegt werden.“[262] Jene Macht müsste durch die egoistische Macht und nicht durch Gedanken bekämpft werden: Voraussetzungen können nicht durch neue

---

[259] Siehe: EE: 157.

[260] Hier kann man der Vollständigkeit halber auch noch erwähnen, dass der ersten Abteilung („Der Mensch“) Folgendes voran steht: „Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen, sagt Feuerbach. Der Mensch ist nun erst gefunden, sagt Bruno Bauer. Sehen Wir Uns denn dieses höchste Wesen und diesen neuen Fund genauer an.“ [Siehe: EE: 7] Im Allgemeinen kann aber in dieser Arbeit nicht ausreichend auf das Verhältnis zwischen Stirner und den Junghegelianern eingegangen werden, doch Verweise darauf sollen nicht gänzlich ausbleiben.

[261] Siehe: EE: 164.

[262] Siehe: EE: 167.

völlig aufgelöst werden, da sie in sie bloß übergehen. Vielmehr müsste man von sich und seinen eigenen beziehungsweise selbst gesetzten Voraussetzungen ausgehen, die aber gerade darin bestehen, dass sie in jedem Moment neu gesetzt werden- ich sie also durchwegs und stets „verzehre“[263].

Obwohl der humanistische Liberalismus den Egoismus beseitigen will, werden auch die Dienste an der Menschheit um des eigenen Selbst willen getätigt. Dennoch ist die Entfremdung innerhalb dieser Strömung eine umfassendere als bei den vorherigen, weil sich keiner dem Mensch- Sein und somit einer damit einhergehenden Verpflichtung entziehen kann. Um aber dieses Mensch- Sein zu verabsolutieren, ist es notwendig, das Besondere an jedem Einzelnen zu nivellieren und zu ignorieren. In der menschlichen Gemeinschaft wird dies getan, um das Zusammengehörigkeitsgefühl zu stärken. Stirner will deshalb aber nicht sagen, dass der Einzelne die Gemeinschaft nicht braucht. Doch soll der Sinn der Gesellschaft dieser sein, dass jeder den Anderen zu selbst gesetzten Zwecken verbraucht. Dazu ist es aber notwendig, dass der Andere auch sich zu Eigen ist, also Eigenschaften oder Eigentum hat, die ich mir wiederum zu Eigen machen kann. So wäre es dann eine Gemeinschaft von Einzelnen, die sich nicht bloß über das Mensch- Sein definieren und die zudem und vor allem Eigene sind.
Dass nun hier das Wort „anarchisch“ in Zusammenhang mit dem politischen Liberalismus verwendet wird, kann verschieden gesehen werden. Freilich ist es so, dass dieser herrenlos macht und deshalb ist die Übersetzung mit anarchisch passend, aber trotzdem ist die Herrschaft nicht gänzlich abgeschafft, da ja der Staat und die Gesetze bleiben. Im völligen Gegensatz zu dieser Verwendung des Adjektivs steht vorhin das Nomen (Anarchie), das ja gerade das Gegenteil zur liberalen Ordnung bildet. Entweder diese Doppeldeutigkeit ist beabsichtigt, um die Anarchie nicht eindeutig zu definieren, um dieses Element sowohl dem Liberalismus als auch dem Egoismus zuzuschreiben; oder aber er sieht im (politischen) Liberalismus (der ja den Herren abschafft) anarchistische Bestrebungen, die durch die Berufung auf die Gesetze und die bürgerliche Ordnung wieder zunichte gemacht werden. Dies klingt sicherlich am einleuchtendsten. Zudem muss gesehen werden, dass Anarchie oder anarchisch zuerst mit Gesetzlosigkeit und dann mit herrenlos gleich gesetzt wird, was freilich einen Unterschied macht, aber in diesem Zusammenhang als einander ergänzend zu verstehen ist. Zu sagen, Stirner vertritt keinen Anarchismus, weil er den politischen Liberalismus als anarchisch bezeichnet und er ja

[263] Siehe: W. o.

gegen Zweiteren schreibt, ist zu kurz gegriffen und ignoriert zudem die verständniserweiternde Verwendung des Nomen. Eltzbacher meint trotzdem: „Seine Lehre über Recht, Staat und Eigentum nennt STIRNER [Hervorhebung im Original, Anm. d. Verf.] nicht Anarchismus. Die Bezeichnung anarchisch verwendet er vielmehr für den von ihm bekämpften politischen Liberalismus“[264]. Hier wäre noch anzumerken, dass Stirner die Anarchie nicht dezidiert als das Gegenteil des *politischen* Liberalismus, sondern des Liberalismus überhaupt setzt.
Bezüglich der Befreiung ist hier wichtig, dass es nur Selbstbefreiung gibt und dass die Befreiung *zu etwas* mir nur wieder neue Grenzen schafft, die ja mein neues Sein definieren. Die beengenden Grenzen können nur durchbrochen werden, wenn man sich in Bewegung, im Auflösen und im Selbstverzehr befindet. Sieht man dieses Auflösen nur darin, dass man sich ständig selbst kritisch hinterfragt, ist man noch immer von den Gedanken abhängig und die Befreiung kann hier dann nur in der Gedankenlosigkeit liegen. Viel wichtiger ist es für Stirner, dass man sich selbst als einen Unnennbaren ansieht, der sich dadurch auch nicht definiert und festlegt auf sein Sein und seine Handlungen.
Für das Verhältnis Eigner- Staat ergibt sich dann, dass auch dieser nicht durch gedankliche Kritik aufgelöst werden kann, sondern vielmehr durch Willkür und Frechheit, also durch das Unberechenbare, vielleicht auch Irrationale und Spontane. Hier ist man nicht nur an die „direkte Aktion“ und an die Kunstaktionen der Surrealisten erinnert, sondern auch an die nihilistische Frechheit.

2. 4. 12. Die Freiheit ist negativ, die Eigenheit ist die positive Freiheit

Nun beginnt Stirner damit, seine Vorstellung von Freiheit noch näher zu beschreiben: Frei von etwas sein bedeutet, es zum Eigentum zu machen. Das gilt- und hier wird wieder der Doppelsinn des Wortes gebraucht- sowohl für Materielles wie auch für Geistiges. In bildlicher Weise wird dar gestellt, wie das Frei- Sein- Wollen von dem Strohlager heißt, dass man die Freiheit haben möchte, in komfortablen Betten, die man genießen, besitzen und gebrauchen will, zu schlafen. Es genügt also nicht, sich von etwas zu befreien, man muss dies auch durch etwas ersetzen, das man stattdessen will, sodass man nicht einfach nur das Alte verlagert beibehält.
Die Freiheit selbst schafft jedoch wieder neue Grenzen oder zeigt mir diese sogar erst auf:

[264] Siehe: Eltzbacher (1987) 84.

> In dem Maße als Ich Mir Freiheit erringe, schaffe Ich Mir neue Grenzen und neue Aufgaben; habe Ich die Eisenbahnen erfunden, so fühle Ich Mich wieder schwach, weil Ich noch nicht, dem Vogel gleich, die Lüfte durchsegeln kann, und habe Ich ein Problem, dessen Dunkelheit meinen Geist beängstigte, gelöst, so erwarten Mich schon unzählige andere, deren Rätselhaftigkeit meinen Fortschritt hemmt, meinen freien Blick verdüstert, die Schranken meiner *Freiheit* Mir schmerzlich fühlbar macht.[265]

Die Freiheit ist also nichts Absolutes: Innerlich frei kann man sogar als Sklave sein, doch äußerlich nur in Bezug auf gewisse Dinge oder Sachverhalte, denn von allem kann er nicht frei sein, so etwa von der Herrin. Aber auch innerlich ist keiner ganz frei von allem. Im Gegensatz zum Frei- Sein- Von- Etwas schlägt Stirner nun den Eigner- Von- Etwas vor, wodurch ein positiver Zustand entsteht, der eben nicht negativ ist wie die Freiheit, die nur existiert, indem sie etwas verneint. Im Zustand der Eigenheit ist man nun völlig sein Eigen, innerlich und äußerlich. Die Idee der „Freiheit von *allen* Zwängen" oder auch absoluten Freiheit löst sich auf, da immer nach einer *konkreten* Freiheit gesucht wird. Letztendlich will man auch unfrei sein in gewissen Hinsichten. „Ihr laßt die Freiheit gerne laufen, wenn *Euch* die Unfreiheit, der ‚süße Liebes*dienst*' behagt"[266]. Das bedeutet nun letztendlich, dass die absolute Freiheit aufgrund der tatsächlichen- eben bestimmten- Freiheit als Trugbild dar gestellt wird, die aber wiederum, wenn sie erreicht wird, andere (bestimmte) Unfreiheiten mit sich bringt, wie die Revolution die Gesetzesherrschaft gebracht hat.

Die Idee der Freiheit macht unzufrieden und erzeugt eine Sehnsucht, da man nicht so ist, wie man gemäß der Ideale der Freiheit gerne wäre. Die Eigenheit, die dem Egoisten zugesprochen wird, bedeutet die wahre Freiheit, die selbst entscheidet, was sie annehmen möchte und was nicht: „Als *Eigene* seid Ihr *wirklich Alles los*, und was Euch anhaftet, das *habt Ihr angenommen*, das ist eure Wahl und euer Belieben. Der *Eigene* ist der *geborene Freie*"[267].

Statt die Freiheit zum obersten Prinzip zu erwählen, soll man sich selbst in den Mittelpunkt setzen und in Folge zur Offenbarung bringen, indem man nach sich fragt und nicht nach der Sitte und auch nicht überlegt, wie Gott das beurteile oder was die Anderen dazu sagten.

Doch auf das hinauf taucht sofort die verzweifelte Frage auf, wer man denn nun sei. Und die Antwort, die gegeben wird, ist, dass man ohne die Gebote und Pflichten, ohne Vernunft und Moral „[e]in Abgrund von regel- und gesetzlosen Trieben, Begierden, Wünschen,

[265] Siehe: EE: 172.
[266] Siehe: EE: 177.
[267] Siehe: EE: 181.

Leidenschaften, ein Chaos ohne Licht und Leitstern“[268] sei. Jeder hält sich selbst bar aller äußerlicher Manipulation also für einen Teufel, wie es Stirner überspitzt, aber treffend formuliert, da er so jenen Pessimismus direkt trifft. Hielte man sich für ein Tier, dann wäre man zumindest zufriedener, weil dann alles mit der Erklärung der Triebhaftigkeit entschuldigt wäre. Unsere eigene Nacktheit oder Natürlichkeit erschreckt und erniedrigt uns dermaßen, dass sie letztendlich sogar einen Namen bekommt, nämlich „Erbsünde“: Der Mensch ist von Grund auf schlecht. Dagegen wehrt sich Stirner aber und er fragt, ob nicht vielmehr die sogenannten Gottes- oder Gewissensstimmen des Teufels sind, die die Menschen erniedrigen, verdummen und verderben. Woraufhin dann oft der (zeitgenössische) Einwand erfolgt, dass Gott und Gewissen ohnehin schon überholt seien und man die zwischenmenschlichen Regeln befolge, weil man dies selbst wolle. Was aber wiederum für Stirner nur den Beweis liefert, dass der Egoismus auch hier das Zugrundeliegende ist.

Die Freiheit existiert nicht als absolute und ihr negativer Charakter ist immer auch ein positiver. Hier wird absichtlich etwas Materielles (im Gegensatz zum Mensch- Sein), nämlich das bequeme Bett, erwähnt, *zu* dem man sich befreien möchte. Sicherlich können neben den geistigen Ideen auch die Dinge der Bequemlichkeit mich versklaven. Das ist aber auch damit gemeint, dass die Freiheitsbestrebungen sich immer weiter fortsetzen und nicht zu einem Ende kommen können. Wirklich frei ist man dann, wenn man von nichts besessen ist, von dem man sich befreien möchte, man aber im Zuge der Befreiung auch nichts anstrebt, das einen besitzen kann. Der Eigene nimmt vielmehr das an, was er selbst annehmen möchte und muss sich dazu selbst befragen oder finden. Dass dieser aber ein „geborener“ Freier ist, kann different gelesen werden: Entweder es heißt, man wird neu geboren als Freier, sobald man Eigner ist; oder aber, es gibt Menschen, die sind zur Freiheit geboren und das sind eben die Eigenen. Wobei letztere Annahme ja gerade den Anschuldigen Stirners, die Erziehung mache den Menschen zu Ideenanhängern, zuwiderliefe. Dennoch kann es so sein, dass nur die zur Freiheit Geborenen jemals die Möglichkeit haben werden, den Einfluss der Erziehung zu durchschauen.

[268] Siehe: EE: 178.

Dass der Mensch für schlecht empfunden wird, soll aber gerade der Selbstermächtigung entgegen wirken und eine Legitimierung der Ideale, Gesetze und Sittlichkeit, sprich der Unmündigkeit und Fremdherrschaft, schaffen.[269]

2. 4. 13. Der bewusste Egoismus als Grundlage der Freiheit (Eigenheit)

Im Kontext der Selbstfindung ruft Stirner dazu auf, das zu werden, was man ist, indem man sich als das erkennt, was man von Geburt an ist. Pathetisch merkt er an: „Jahrtausende der Kultur haben Euch verdunkelt, was Ihr seid, haben Euch glauben gemacht, Ihr seiet keine Egoisten, sondern zu Idealisten (‚guten Menschen') *berufen*."[270] Das hat bloß Heuchelei und Selbstverleugnung hervorgebracht, denn geblieben ist der Mensch, was er ist. Zudem hat es jene Dummheit begünstigt, etwas Anderes sein zu wollen, als man ist. Dennoch kann der Egoismus überdeckt oder sogar ausgenutzt werden. Die Religion etwa weiß um ihn und unterdrückt ihn, damit all jenes, welches sich der Eigner aneignen möchte zu Einem werde. Doch auch die Religion als höchste Idee anzuerkennen, ist ein „unbewußter Egoismus"[271] Es wird nicht bemerkt, dass man sich selbst dient, indem man der Religion dient und dadurch das eigene Seelenheil zu erlangen hofft. Dies schützt aber vor der Knechtschaft nicht, in die der unbewusste Egoismus jemanden stürzen kann, wenn man sich ergibt und aufgibt.
Der Egoismus hingegen ist die Versöhnung mit sich selbst, die Freude am Selbst und ruft zum Selbstgenuss auf. (Hier ist die zweifache Bedeutung von „sich selbst genießen, sich selbst verzehren" und „sich immer neu setzen" gemeint.)
Doch der Egoist kann nicht alles sein Eigen nennen, es zu seiner Eigenschaft oder zu seinem Besitz machen. Alles Gewollte kann nur angeeignet werden, wenn es in der Macht des Eigners steht. Er lässt sich nicht von auferlegten Schranken daran hindern, etwas, das er will, zu tun, wenn es in seiner Macht steht. Die Macht- oder Gewaltmittel (Gewalt bedeutet also Macht oder Fähigkeit) sind vielfältig. Es gibt schwache Mittel wie Überredung oder Bitte für die schwachen Menschen und stärkere Mittel wie Betrug oder Lüge für die starken Menschen. Stirner schreibt

[269] Diese Ansicht vertritt auch Hogrebe, der anscheinend bei Helms abgeschrieben hat, denn er sieht die Selbstermächtigung entweder im faschistischen Einzigen, das heißt im Führer [!], oder aber im anarchistischen und zugleich terroristischen Einzigen verwirklicht. [Vgl.: Hogrebe, Wolfram: Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert. Kritik der idealistischen Vernunft. Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, Stirner, Kierkegaard, Engels, Marx, Dilthey, Nietzsche. München: Fink (1987) 48.]
[270] Siehe: EE: 181.
[271] Siehe: EE: 182.

dann aber gleich weiter, dass im Prinzip jeder das Gesetz betrügt, wenn es aus irgendeinem Grund als dringend notwendig erscheint. Das heißt, dass also jeder auch die stärkeren Mittel zu gebrauchen imstande ist, keiner also nur stark oder nur schwach ist. Nicht schwach, sondern ein „*Schwächling*“[272] ist allerdings, wer nach dem Gesetz und folglich nach dem Gewissen handelt. Hat man die Gewalt, kommt die Freiheit „von selbst“, wie er sagt, und man steht über dem Gesetz.- Freiheit ist also „Selbstbefreiung“[273], was bedeutet, „daß Ich nur so viel Freiheit haben kann, als Ich durch meine Eigenheit mir verschaffe.“[274] Ist man nicht selbst befreit, ist man bloß emanzipiert, also freigesprochen *worden*.

Da nun die Sprache sich an die christlichen Ideen angepasst hat, sind auch all jene Wörter in Verruf gekommen, die dem Egoismus nahe stehen. So bedeutet Eigennutz, dass nur darauf geachtet wird, dass die eigenen sinnlichen Bedürfnisse gestillt werden, und das vor denen der anderen. Dies wäre aber Besessenheit und mein Eigen bin ich erst, wenn weder die Sinnlichkeit, noch etwas Nicht- Sinnliches mich in der Gewalt hätte. Die Eigenheit selbst ist aber nicht etwas, das zu einer fixen Idee werden könnte, da sie nur Beschreibung des Eigners ist und nicht an fremden Maßstäben sich misst.

Statt von einer Menschheit, geht Stirner vom Egoismus als Verbindendes und Wesenhaftes aus. Sicherlich klingt dies deterministisch: eine egoistische Natur des Menschen. Aber der Determinismus wird wieder aufgehoben, da jeder von dem ihm eigenen Selbst, das einzigartig ist, ausgeht. Weiters kann man sich fragen: Ist der Nicht- Egoist für Stirner das, was für die Humanisten der Unmensch ist?

Man sieht nun, dass der Eigner jemand ist, der frei ist, weil er sich selbst hat, weil er sich offenbart und sich selbst setzt. Doch er kann dies nur, indem er aktiv nach sich fragt, sich also auch in den Mittelpunkt stellt und somit ein bewusster Egoist ist. Nicht nur dieser Selbstbezug macht den Egoismus aus, sondern er ist zugleich auch unser ureigenstes Sein, das aber erst, wenn es erkannt wird- und das kann es eben nur, wenn man sich überhaupt erst einmal egoistisch zum Gegenstand macht- zur vollständigen Entfaltung kommt. Jeder Mensch ist Egoist, doch reflektiert er es, ist es möglich, dass sich sein Verhalten zur Umwelt ändert, aber das muss es nicht. Wichtig ist für Stirner somit die Bewusstwerdung und nicht eine vorbehaltlose Protesthaltung. Dadurch ist die größtmögliche Selbstverwirklichung und Selbstbefreiung gegeben, wenn man eben das sich

[272] Siehe: W. o.
[273] Siehe: EE: 184.
[274] Siehe: W. o.

zu Eigen macht, was man durch die Setzung des Ichs als Zweck erlangen will und auch kann.[275]
In Zusammenhang mit dem geborenen Freien ergibt sich nun, dass jeder als Egoist geboren wird, ob jemand aber ein Eigner, das heißt, ein bewusster Egoist, wird, hängt davon ab, ob man auch ein geborener Freier ist. Hier wird ersichtlich, warum Stirner als elitärer Anarchist bisweilen bezeichnet worden ist, da er sagt, nicht jeder ist zur Freiheit und zur Eigenheit geboren. Dennoch wird auch die Unfreiheit aus egoistischen Gründen von den Menschen selbst aufrecht erhalten. Sie würden sich nicht wohl fühlen, müssten sie autonom leben.
Ähnlich wie im Anarchafeminismus wird hier auch die Emanzipation als unzureichend angesehen, da sie aus der schon bestehenden Unmündigkeit nicht wirklich befreit, weil es bloß ein Befreit- Werden (mittels Petitionen) innerhalb der vom Staat gewährten Freiheit ist.
Entgegen dem Vorwurf, Stirner rufe zur Gewalt auf, sei noch einmal verdeutlicht, dass Gewalt ein psychisches oder auch metaphysisches Vermögen ist, das sich in Form von Macht ausdrückt. Die Stärke dieser Macht drückt sich wiederum aus in dem Vermögen, die Sitte oder das Gesetz zu übertreten. (Der Staat ist deshalb mächtiger als der Staatsbürger, weil Ersterer ja gerade nicht den Gesetzen untersteht.)

2. 4. 14. Das Eigentum des Eigners ist individuell und selbstermächtigend

Nachdem nun das Verhältnis zwischen Freiheit, Eigenheit und Egoismus geklärt worden ist, wendet sich Stirner dem Eigner als Person zu. All die individuellen Dinge wie Gedanken, Entscheidungen oder Leidenschaften sind für den Liberalismus bloße Privatsache und stehen *unter* dem Menschheitsbegriff. Da er als „letzte Metamorphose der christlichen Religion“[276] nur den Menschen, in dem der Menschengeist wohnt, anerkennt- während das Christentum nur den, in dem der Geist Christi wohnt, anerkennt-, kann gelten: „Wir haben daher im Liberalismus nur die Fortsetzung der alten christlichen Geringachtung des Ich’ s“[277]. Beide reduzieren den Einzigen auf diese allgemeine und wesenhafte Eigenschaft, die „als dein eigentliches oder ‚besseres‘ Ich, in Dir wohnt“[278].

---

[275] Was ist aber, wenn ich etwas will, das ich nicht kann? Schultheiß meint in diesem Zusammenhang, es sei unmöglich, etwas zu wollen, von dem man wisse, dass man es nicht könne, was keine befriedigende Antwort ist. [Vgl.: Schultheiß (1998) 49]
[276] Siehe: EE: 192.
[277] Siehe: EE: 191.
[278] Siehe: EE: 192.

Der Staat schließt sich dieser Vorgehensweise an und will ein Staat von Menschen sein, das sieht man daran, dass die vom „Mensch- Sein" Abweichenden weggesperrt werden und der menschlichen Gemeinschaft entzogen werden. In Wirklichkeit aber ist der Staat nicht aus lauter Menschen, sondern aus lauter Egoisten bestehend, das heißt, im Prinzip stehen sich der Einzelne und der Staat feindlich gegenüber, bewusst oder unbewusst. Deshalb sind der Staat und das Ich Feinde. Woraufhin der Egoist anstelle dieser gesellschaftlichen Organisationsform den Verein von Egoisten bildet.

Da also das Mensch- Sein nur eine meiner Eigenschaften ist, ist es zu verwerfen, ein wahrer Mensch zu werden, genauso wäre es falsch, in vollem Sinne ein Mann oder eine Frau sein zu wollen. „Der Mensch ist nur etwas als *meine Eigenschaft* (Eigentum), wie die Männlichkeit oder Weiblichkeit. […] Was soll man von einem Weibe denken, die nur vollkommen ‚Weib' sein wollte? […] *Weiblich* dagegen ist sie ohnehin, von Natur, die Weiblichkeit ist ihre Eigenschaft, und sie braucht der ‚echten Weiblichkeit' nicht."[279]

Das Ich, das sich also keinem Begriff unterordnet, indem es ihn an sich realisieren möchte, ist demnach ein sich auflösendes, ein vergängliches Ich. Stirner betont, dass er nicht das absolute Ich Fichtes meint, sondern „Mich". Und auch Feuerbach macht in seinen Augen den Menschenbegriff an der Gattung Mensch fest und das Individuum kann sich nicht darüber hinaus bewegen.

Vielmehr ist jeder durch seine Fähigkeiten das, was ihn individuell ausmacht: „Die Macht *ist* mein Eigentum. Meine Macht *gibt* Mir Eigentum. Meine Macht *bin* Ich selbst und bin durch sie mein Eigentum."[280] Sich selbst zu etwas er*mächt*igen steht in einem Spannungsverhältnis zu dem Recht, das in der Gesellschaft herrscht. Ob ich Recht habe, ist unabhängig vom staatlichen Recht. Vielmehr wird so verhindert, dass ein Zweikampf zwischen Staatsangehörigen zustande kommt, da das Recht als Mittler fungiert und dazu ermächtigt, etwas in einem bestimmten Namen tun oder nicht tun zu dürfen. Das Recht ist nicht eindeutig festgelegt, sondern kultur- und zeitabhängig, gleich bleibt aber, dass es die Forderung erhebt, befolgt zu werden. Auch die Sozialen verlangen nach einem Gesellschaftsrecht, das dem Einzelnen erst dann Recht gibt, wenn er der Gesellschaft gemäß lebt und ihr dient.

Auf das Recht beruft man sich bei Bedarf aber trotz allem um seiner selbst willen, in Bezug auf einen selbst. Und allgemein gibt man sich selbst Recht mittels der eigenen Gewalt

[279] Siehe: EE: 199.
[280] Siehe: EE: 203.

beziehungsweise Macht. Das Recht hat nur Gültigkeit, wenn es mit Macht verbunden ist, wenn es eine Macht gibt, die das Recht beansprucht und durchsetzt. „Dies heißt nichts anderes, als: was Du zu sein die *Macht* hast, dazu hast Du das *Recht*. Ich leite alles Recht und alle Berechtigung aus *Mir* her; Ich bin zu allem *berechtigt*, dessen ich mächtig bin.“[281] (An späterer Stelle[282] ergänzt Stirner diesen Gedankengang bezüglich des rechtlichen Eigentums: Ein *Ding selbst* kann nicht mein Eigentum sein, da es eine von mir unabhängige Existenz hat und mir fremd ist. Eigen ist mir nur die Gewalt oder die Verfügung darüber. Diese Gewalt wird aber in das Recht gelegt und verselbständigt sich, sie wird zu einem Fürsichseienden, unabhängig von meinem Sein oder Nicht- Sein: „Diese *verewigte* Gewalt erlischt selbst mit meinem Tode nicht, sondern wird übertragen oder ‚vererbt‘.“[283])

Macht oder Gewalt gehen also dem Recht- Geben voraus. Von Anderen wird einem Recht gegeben, wenn man seine Macht nicht gebraucht, und sich nicht selbst ermächtigt. Dass also der Mensch von Geburt an Recht besitzt, bedeutet so eigentlich, dass ihm gewisse Rechte gegeben werden, aber von Natur aus hat er sie nicht.

Das Recht, das gegeben wird, wird mechanisch durchgeführt, da es frei sein soll von aller Meinung oder Persönlichkeit. Es wird zu einer Amtshandlung, zu einem Gesetz verallgemeinert und verfestigt, drückt aber dennoch einen bestimmten Willen aus, ist also deshalb noch lange nicht frei von Willkür. „Es dauern die Staaten nur so lange, als es einen *herrschenden Willen* gibt, und dieser herrschende Wille für gleichbedeutend mit dem eigenen Willen angesehen wird.“[284] Gesetze, die nicht befolgt werden, hören auf, Gesetze zu sein. Ist der eigene Wille dem Staatswillen entgegen gesetzt, wirkt dies verderblich auf den Staat. Doch auch wenn beide übereinstimmen, bleibt der Staat eine Despotie und er hat einen erstarrten Willen, der es schwer macht, immer mit ihm überein zu stimmen, wenn man von einem sich weiter entwickelnden Individuum, das dadurch nicht immer dasselbe will, ausgeht.

Der Wille von gestern würde so zu einer Pflicht von heute und morgen werden. Dem Vorschlag, keinen erstarrten Willen in Form eines Gebotes oder eines Gesetzes bestehen zu lassen, wird laut Stirner oftmals entgegnet: „„Es müßte ja Alles drunter und drüber gehen, wenn Jeder tun könnte,

[281] Siehe: EE: 207.
[282] Vgl.: EE: 307f.
[283] Siehe: EE: 307.
[284] Siehe: EE: 214.

was er wollte!'"[285] Woraufhin Stirner schreibt: „Wer sagt denn, daß Jeder Alles tun kann? Wozu bist Du denn da, der Du nicht Alles Dir gefallen zu lassen brauchst?"[286]
Ist die Gewalt nur beim Staat gelegen, nennt man dies Recht, ist sie nur beim Einzelnen gelegen, nennt man dies Verbrechen, an dem man erkennt, wann die Gewalt des Einzelnen über der des Staates ist. Je mehr der Staatswille in Gefahr ist, vom Einzelwillen umgestürzt zu werden, desto weniger Freiheiten lässt er zu, da der Drang nach Selbständigkeit, wenn ihm nachgegeben wird, immer größer wird und die Fremdbestimmung noch viel deutlicher gesehen wird.
Stirner erwähnt an dieser Stelle Bettina von Arnims Schrift „Dies Buch gehört dem König" (1843), wo sie schreibt, dass das Verbrechen des Staates eigenes ist, also von ihm hervorgebracht wird. Sie sieht den Staat allerdings nur als krank an, hofft auf dessen Genesung durch Demagogen und durch das Menschwerden.
Verbrecher ist also jeder, der Egoist ist und dessen Wille nicht mit dem des Staates gleich gesetzt werden kann. Der gewöhnliche oder unbewusste Verbrecher aber ist wie der unbewusste Egoist an die Ideen der Gesellschaft gebunden und begeht Verbrechen um dieser willen. Das heißt, wenn er den Besitz achtet, dann stiehlt er ihn etwa, um ihn selbst zu besitzen. Begreift er dies aber, „wird [er] sich schämen, daß er Euch mitsamt dem Eurigen nicht- verachtete, daß er zu wenig Egoist war."[287] Doch auch auf der zwischenmenschlichen Ebene ist es so, dass ich das als ein Verbrechen wider meiner selbst empfinde, was nicht mit meiner Vorstellung, wie ich behandelt werden sollte, übereinstimmt. In diesem Sinne kann gegen mich kein Verbrechen begangen werden, da dies immer nur wider etwas Heiligem- hier gegen die Menschheit oder den Staat- begangen werden kann. Mir wird somit nur ein gegnerisches Verhalten zuteil: „Nur gegen ein Heiliges gibt es Verbrecher; Du gegen Mich kannst nie ein Verbrecher sein, sondern nur ein Gegner."[288] Die Dämonisierung des Verbrechens gegen etwas Heiliges geht so weit, dass auch der ein Verbrecher ist, der den Verbrecher nicht hasst.
Das staatliche Recht wird offiziell legitimiert, indem es sich auf die Vernunft beruft, namentlich auf die göttliche oder die menschliche. Ihr gegenüber steht die schwache, einzelne oder die egoistische Vernunft, die untergeordnet ist. Gerade aber die egoistische Vernunft ist eine situative und eine wirkliche. Das Vorrecht als Recht der Privilegierten fällt allerdings erst, wenn das Recht ganz aufgelöst wird, was geschieht, sobald erkannt wird, dass Gewalt vor Recht geht. Recht wird

[285] Siehe: EE: 215.
[286] Siehe: W. o.
[287] Siehe: EE: 222.
[288] Siehe: EE: 224.

nur durch einen Geist vergeben und wenn dies nicht der Fall ist, gebe ich es mir selbst durch meine Macht. „Recht- ist ein Sparren, erteilt von einem Spuk; Macht- das bin Ich selbst, Ich bin der Mächtige und Eigner der Macht. Recht ist über Mir, ist absolut, und existiert in einem Höheren, als dessen Gnade Mir' s zufließt: Recht ist eine Gnadengabe des Richters“[289].

Das Recht ist vom Liberalismus (scheinbar) angegriffen worden, da das gleiche Recht, also die Abschaffung des Vorrechts, verlangt worden ist. Gleichheit zu fordern bedeutet aber, die Einzigkeit eines jeden zu übersehen, womit eine Interesselosigkeit und Gleichgültigkeit dem Anderen gegenüber verbunden ist. So ist es auch nicht verwunderlich, dass der Staat die Bürger bevorzugt, die *seinem* Zweck dienen- um der Persönlichkeit wegen wird aber keiner angenommen oder verstoßen. Gerade das ist aber die Stärke des Menschen oder Individuums, dass er sich unterscheidet und dies soll nicht aufgehoben werden durch die Gleichheit, sondern vielmehr verstärkt werden. So könnte man in der Einzigkeit etwas sehen, das allen gemein ist, es ist eine „gleiche Ungleichheit“[290], allerdings nur für den, der vergleicht.

Aus der Perspektive des Anarchafeminismus ist hier sicherlich interessant, dass ein „Weib“ weiblich ist wie ein Mensch immer schon menschlich, oder wie ein Egoist immer schon egoistisch ist. Das heißt nun, dass niemand unmenschlich oder selbstlos sein kann, aber auch, dass eine Frau sich gar nicht unweiblich benehmen kann. Geschlechtsspezifische Verhaltensregeln lehnt Stirner als Ideenkonstrukte ab. Zugleich ist es aber so, dass der Egoist frei oder ein Eigner wird, wenn er sich seiner selbst bewusst wird. Genauso könnte man sagen, ist es auch wichtig, dass die Frau sich einmal als Frau „erkennen“ muss, um etwa diesbezügliche gesellschaftliche Benachteiligungen festzustellen, die eben die Frau als Frau betreffen.- Denkt sie sich als Mensch und sieht keinen Unterschied zum Manne, ist dies zwar progressiv, aber sie verkennt dann auch die Tatsache, dass sie als Einzelne etwa vom Gesetz benachteiligt wird, weil sie Frau ist. Man kann sich fragen, ob Stirner hier einen Differenzfeminismus vertritt. Und darauf kann geantwortet werden, dass er physische Tatsachen nicht verleugnet, und dass zugleich die Weiblichkeit oder auch die Männlichkeit als Bestimmung abgelehnt werden wie er auch das Menschliche als Bestimmung ablehnt.

Die Macht, die darin besteht, Fähigkeiten zu besitzen und die mich in die Lage versetzt, etwas tun zu können, gibt mir somit auch das Recht dazu. Das Recht wird dadurch etwas Individuelles, das

[289] Siehe: EE: 230f.
[290] Siehe: EE: 229.

dem staatlichen Recht, das durch die Vernunft ge*recht*fertigt wird, und der staatlichen Macht entgegen gesetzt ist. Um die Macht zu veräußern, muss allerdings ein Wille dazu da sein, der egoistisch oder staatlich sein kann. Wenn beide nicht zusammen fallen, ist der Staat dabei, sich aufzulösen.- Hier sieht man, welchen Stellenwert dem Individuum zugesprochen wird. Dies ist ganz das Gegenteil der Ansicht „Was kann ich schon dagegen tun?“- Auch wenn sie zusammenfallen, bleibt die Gebundenheit bestehen und deshalb ist der Staat trotzdem abzulehnen, Stirner kann also nicht als Vertreter eines Opportunismus gelesen werden.
Weiters ist dieser Stelle unter Anderem entnommen worden, dass zum (Gewalt-)Verbrechen aufgefordert wird, was eine sehr oberflächliche Interpretation ist.[291] Verbrechen können nur gegen eine Idee getätigt werden, so Stirner. Es reicht allerdings schon, einen eigenen Willen zu haben, um als Verbrecher wider des Staatswillens zu gelten. Wer nun meint, eine „verkörperte“ Idee zu treffen, indem er etwa einen Vertreter einer Idee tötet, sieht nicht, dass er in Wahrheit einen Einzelnen tötet und die Idee noch lange nicht. Zudem ist es so, dass man wohl schwer erkennen kann, wenn jemand einen anderen Willen hat als den des Staates, wenn er nicht in irgendeiner Weise gegen ein staatliches Gesetz verstößt. Man kann also sehr wohl „unbemerkt“ ein Eigner sein, aber wie lange, ist die Frage, denn es ist fast ein Ding der Unmöglichkeit, immer im Einklang mit dem Staatswillen zu wollen, ohne sich selbst zu verleugnen und ein Heuchler zu sein.
Der bewusste Egoist als Eigner sieht sich zwar im Gegensatz zum Staat an, der ihm ein Feind ist, aber das heißt nicht, dass er asozial gesinnt ist. Auch er sucht andere Eigner auf, um mit ihnen einen Verein, der noch zur Sprache kommen wird, zu bilden.

2. 4. 15. Das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft

Hier und in den folgenden Kapiteln wird Stirners längstes Unterkapitel „Mein Verkehr“ vorgestellt, das sich bis zum „Selbstgenuss“ erstreckt.
Es ist ein Unterschied, ob ich mich gegenüber einem Einzelnen oder gegenüber der Gesellschaft verhalte, im ersten Fall ist man ein gleichgestellter Gegner, im zweiten ein bevormundeter und verachteter. Der Einzelne steht dem Allgemeinen also gegenüber und dies unversöhnlich: „Der

[291] Beauvoir macht dies *nicht*, indem sie im Kontext Sades schreibt: „Um mit Stirner zu sprechen, den man zu Recht neben Sade gestellt hat, entfremdet die Tugend das Individuum zu jener leeren Wesenheit, dem Menschen; nur im Verbrechen vermag er sich zu ergreifen und sich als konkretes Ich zu verwirklichen.“ [Siehe: Beauvoir, Simone de: Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus. Hamburg: Rowohlt (1983) 64.]

Untergang der Völker und der Menschheit wird *Mich* zum Aufgange einladen.“[292] Und Stirner ruft metaphorisch aus, es mögen die Glocken den Grabgesang Deutschlands einläuten. Das Allgemeine, die Gesellschaft werden deshalb vom Einzelnen verworfen, weil sie nicht durch ein Mich oder Dich erzeugt werden, sondern durch ein Drittes: Nicht wie der „*Verkehr*“[293], der die Gegenseitigkeit stützt und von der Gesellschaft unabhängig ist, besteht Letztere durch einen Mittler, der zunächst rein durch das Beisammen- Sein, durch eine örtliche Gruppierung und Anordnung der Mitglieder zustande kommt.

Die Uns entfremdende Vermittlung muss aber nicht rein örtlich sein, sondern kann auch inhaltlich zustande kommen. So bilden die Gefangenen eine unfreiwillige Gemeinschaft, die nicht nur das Gefängnis als gemeinsamen Ort hat, sondern die auch durch die Gesetze in ihrem Handeln und ihrem Verkehr eingeschränkt wird. Die Insassen unterstehen somit einer Idee. Gerade das Plädieren auf Einzelhaft im Gefängnis beweist noch zusätzlich, dass der individuelle Verkehr mit Anderen als bedrohlich empfunden wird vonseiten einer Gemeinschaft, die nicht Verkehr, nicht Gegenseitigkeit und somit auch nicht Verein ist.

Aber auch die Familie wird als Gemeinschaft bezeichnet, die allerdings darin besteht, als Mitglied den Bestand dieser aufrecht zu halten und Pietät zu zeigen. Freilich kann man sich der Familie unterwerfen, weil man sie schätzt und dies egoistischen Antrieben dient. Doch ist man sich bewusst, dass die eigenen Interessen geopfert werden, wird klar, dass man einer fremden Macht sich unterworfen hat. Und auch wenn man vor der Familie geschützt ist durch den Staat, man also dem Familienoberhaupt nicht Folge leisten muss, wenn dies dem Staatsoberhaupt beziehungsweise den staatlichen Gesetzen zuwider läuft, ist der Staat doch nur eine erweiterte Familie. Er besteht aus einer von ihm geregelten Verflechtung von Zusammengehörigen, die voneinander abhängig sind: Der Staat ist „die *Ordnung* dieser *Abhängigkeit*“[294], aber „geht über den Ordnungssinn nicht der Eigensinn verloren?“[295]

Obwohl der Staat das Liebesideal in sich trägt, da er das Miteinander und Füreinander realisieren will, will er auch immer sich selbst realisieren und erhalten, er wird zu einem Ideal an sich. Das sieht man daran, dass er sich „naturwüchsig“[296] entfalten kann, während an mich die „Schere der ‚Kultur‘“[297] gelegt wird, was allerdings nichts anderes bedeutet, als dass er mich zu seinem

[292] Siehe: EE: 238.
[293] Siehe: EE: 239.
[294] Siehe: EE: 245.
[295] Siehe: W. o.
[296] Siehe: EE: 246.
[297] Siehe. W. o.

Werkzeug macht. Dass uns der Staat für seine Ideen gewinnt, kann nur so lange funktionieren, wie er für eine mystische und moralische Person gehalten wird. Somit ist er selbsterhaltend, da er- weil er sich selbst glorifiziert- immer auch ein Verhalten verlangt, das ihn würdigt. Toleriert wird nur jenes, welches ihm nicht schädlich werden kann, die Untertanen dürfen wohl miteinander spielen, aber nicht Ernst machen. Der Staatszweck ist meine Sklaverei, ordnet mich einem Allgemeinen unter, was der Staat ja stets versucht. Demnach wird jede freie Tätigkeit gehemmt durch Überwachung und Zensur. („Ist der Staat *heilig*, so muß Zensur sein."[298])[299] Sowohl die Republik- gegen Edgar Bauer richtet er dies- als auch die Monarchie stellen immer eine Regierung dar, sei es als Volk oder als Herrscher. Der Konstitutionalismus hingegen ist weiter als die Republik, da er der sich auflösende Staat ist.- Bauer hingegen sieht den Regenten im konstitutionellen Staat als letzte Instanz an: Dieser besteht also genau genommen in einer Person. In der Republik konstatiert er lediglich eine ausführende *Gewalt* als letzte Instanz, die eben nicht personell und deshalb liberaler ist. Stirner entgegnet darauf, dass hier stattdessen das Volk zu einer Person werde. Zudem hat auch das Volk als handelndes immer ein Oberhaupt, einen Anführer.

Gegenwärtig will man sogar noch weiter gehen und die achtunddreißig Staaten Deutschlands als eine Nation handeln lassen, was Stirner aber ebenso ablehnt wie die anderen Regierungsformen, da in letzter Konsequenz das Herrschen immer zu einem Zentralismus führt, sei dieses so beschaffen, dass der Staat über den Einzelnen oder ein Staatenbund über die Staaten herrscht. Auch die Nation passt in dieses Schema: Die Nationalen wollen die abstrakte Idee der Einheit verwirklichen und zeigen dadurch ihre reaktionäre Gesinnung: „Es ist dies das Wahrzeichen aller reaktionären Wünsche, daß sie etwas *Allgemeines*, Abstraktes, einen leeren, leblosen *Begriff* herstellen wollen"[300]. Doch Stirner geht noch weiter, denn er bezeichnet die Nationalen sogar als lächerlich: „Wie lächerlich- sentimental, wenn ein Deutscher dem andern den Handschlag gibt und mit heiligem Schauer die Hand drückt, weil ‚auch er ein Deutscher ist'!"[301] (Später ist die Rede von der „Borniertheit des Nationalen" [302]- zwar gehöre ein Mensch notwendigerweise einer

[298] Siehe: EE: 264.
[299] Jelušić ist der Ansicht, dass aber gerade das Heilige nicht heilig ist, wenn es der Zensur bedarf, da es sich ja als Absolutes bewähren müsste in seiner Glaubhaftigkeit und Verehrungswürdigkeit. [Jelušić, Vojmir: Stirners Erbe. Eine kritische Betrachtung über das Verhältnis des „Einzigen" zum individualistischen Anarchismus in Deutschland. Leipzig: Max Stirner- Archiv (1998) 22 [aus der Reihe Stirneriana Nr. 7. Hg. v. Kurt W. Fleming].]
[300] Siehe: EE: 254.
[301] Siehe: EE: 255.
[302] Siehe: EE: 270.

Nation an, jedoch gehe er darin nicht auf.) Dies kann nur geschehen, indem die Nation ebenso als erweiterte Familie angesehen wird.
Es wird eingeräumt, dass der Staat (wie auch die Religion, die Familie und alle anderen Ideale) und der Eigner dennoch übereinstimmende Interessen haben können. Das heißt, nur gegen bestimmte Staatsinteressen zu wettern, weil sie des Staates sind, wäre genauso eine Unterordnung unter eine fixe Idee, als wie wenn man alle seine Interessen zu den seinen machte. Hier ist es also noch einmal deutlich gesagt, dass der Einzelne Interessen des Staates sehr wohl gelten lässt, wenn sie mit seinen eigenen übereinstimmen, hingegen der Staat und das Staatsinteresse als solche werden abgelehnt. Zu ihm spricht der Egoist sogar: „Geh' Mir aus der Sonne.“[303] Da der Egoist zudem keine Pflichten anerkennt, wird er sich dennoch nicht „in eurem Sinne“, wie es Stirner sagt, am Staat beteiligen. Aber diese egoistische Partizipation soll nicht die Reformierung des Staates zum Ziel haben, vielmehr sollen dessen Ziele und Existenz in ein *Nichts* versinken. Ich hingegen, der dieses Nichts bin, möge mich aus mir erschaffen.
Über den personellen Charakter der Regierungsformen ist schon gesprochen worden, es gilt für Stirner aber noch etwas und zwar, dass der Staat eine *unpersönliche* Person ist- genauso wie der Herrscher, der keinen Willen haben darf, sondern eine bloß repräsentative Funktion inne haben soll. Dies gilt freilich auch für die Nation und die Partei als stützende Bestandteile der Regierung. Zudem bilden sie etwas Starres und Einschränkendes. Dies zeigt sich bei der Partei, die „ein toter Verein, eine fix gewordene Idee“[304] ist, dadurch, dass jemand, der die Partei wechselt, als Überläufer beschimpft wird, dem man kein Vertrauen schenken kann. Er ist bar aller Loyalität und Sittlichkeit. Aber auch der Egoist kann sich einer Partei anschließen, nur darf er sich nicht von dieser einnehmen lassen und an sie glauben. Er bildet mit ihr sogar einen Verein, allerdings nur solange, wie übereinstimmende Interessen gegeben sind.
Stirner nimmt das Thema des Gesetzes und der Gesetzlosigkeit auf, indem er ironisch konstatiert:„Mit den ‚guten Bürgern‘ verkommt auch der gute Staat und löst sich in Anarchie und Gesetzlosigkeit auf.“[305] Wer am „heiligen“ Gesetz rüttelt, ist ein Verbrecher in den Augen der Gesetzgebung und des Staates, da Letzterer ja die Hierarchie des Gesetzes bedeutet. Analog zu den Staatsinteressen verhält sich der Egoist zu den Gesetzen als Verbrecher, wenn seine Zwecke mit deren Zwecken nicht kompatibel sind. Die Gesetze berauben den Einzelnen der Freiheit der Selbstbestimmung und sind deshalb den eigenen Interessen unterzuordnen. Anders als die

[303] Siehe: EE: 257.
[304] Siehe: EE: 260.
[305] Siehe: EE: 263.

Sozietät, die ein Verhalten oder eine Handlung anerkennt oder abwehrt, also (direkt oder individuell) darauf reagiert, wird der Gesetzesbrecher vom Staat wie ein Ketzer behandelt, der eine schon bestehende Vorschrift (indirekt) verworfen hat. Oder aber er wird wie ein Kranker behandelt, der geheilt werden muss, da er vom Mensch- Sein abweicht. Doch „[d]as „*Heilmittel* oder die *Heilung* ist nur die Kehrseite der *Strafe*, die Heiltheorie läuft parallel mit der Straftheorie“[306]. Der Egoist wird jedoch Verbrechen oder Krankheit niemals als Kriterien zulassen, seine Absichten zu bewerten, sondern diese als sein Eigentum betrachten und auf diese Weise auch damit verfahren. Anders sieht es hingegen im Allgemeinen das Volk, denn es ist „ganz toll darauf, gegen Alles die Polizei zu hetzen, was ihm unsittlich, oft nur unanständig zu sein scheint“[307]. Die Polizei ersetzt von der Idee her die Notwendigkeit, dass ein Mensch sich gegen einen anderen wehren muss. Der direkte „Zweikampf“ wird verhindert und es gelten nicht mehr die Grenzen meiner oder des anderen Gewalt.
All diesen Maßnahmen (Gesetz, Polizei, Sitte) ist gemein, dass das eigene Verhalten von einem fremden Sollen geleitet wird, das religiösen Charakter hat gleich wie der Staat, die Nation oder der Liberalismus. (Obwohl zwischen Humanen und Nationalen ein Streit besteht, sprich, „zwischen denen, welche bloß menschliches Blut und menschliche Blutsbande zu haben meinen, und den andern, welche auf ihr spezielles Blut und die speziellen Blutsbande pochen.“[308]) Dieses Sollen kann nur deshalb entstehen, weil eine Unzufriedenheit gegenüber dem gegenwärtigen Menschen vorherrscht, die in einem Ideal mündet.

Es steht der Einzelne dem Allgemeinen gegenüber, dies allerdings unversöhnlich und es ist keine dialektische Vermittlung möglich. Dennoch kann der Egoist staatliche Interessen vertreten, wenn sie mit den eigenen zusammenfallen, es ist hier einmal mehr betont, dass keine blanke Abwehrhaltung gegenüber den Institutionen postuliert wird, sondern vielmehr eine grundlegende Prüfung meiner und des Staates Ziele.
Das Allgemeine hat viele Ausformungen, doch auffällig ist die der Gemeinschaft oder Gesellschaft. Diese kann mehr oder minder zufällig entstehen, was sich in einer örtlichen Gruppierung manifestiert. Auf den zweiten Blick ergeben sich aber inhaltliche Gemeinsamkeiten der Mitglieder oder Teilnehmer. (Und sei es nur, dass einige Menschen bei der Haltestelle sich treffen, sie haben doch gemein, dass sie auf die Verkehrsmittel zählen, auch wenn diese nicht

[306] Siehe: EE: 265.
[307] Siehe: EE: 267.
[308] Siehe: EE: 270.

kommen.) Eine Gemeinschaft kommt also dadurch zustande, dass einer gemeinsamen Idee gehuldigt wird, was vorhin schon angesprochen worden ist. Hier spielt die Familie eine wichtige Rolle, denn sie- als die ursprünglichste Gemeinschaft des Menschen- dehnt sich aus auf die Nation, das Volk und den Staat. Ein Volk wird wie die Familie durch die Verehrung des Blutsbandes zusammen gehalten und bildet ferner eine Nation, der ein Staat als „Vater“ ordnend und reglementierend übergestellt ist. Somit will er auch das (familiäre) Miteinander und Füreinander verwirklichen, aber nicht, ohne zusätzlich sich selbst als Ideal huldigen zu lassen- wodurch er zu einer mystischen Person wird. Politisch gesehen greift Stirner hier also den „Paternalismus“ an, der die Herrschaft dadurch legitimiert, indem behauptet wird, dass Zwang und Freiheitsbeschränkung nur aus Fürsorglichkeit geschehen.[309] Dies heißt aber gerade, zu sagen, dass man selbst weiß, was für jemand Anderen das Beste ist, was Stirner natürlich verwerfen muss.

In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, dass Stirner wohl schwerlich als Vorläufer des (deutschen) Faschismus zu bezeichnen ist, da er ausdrücklich klar macht, was er vom Nationalismus und von der Verehrung eines gemeinsamen Blutes hält: Beides zeugt von Dummheit, Beschränktheit und falscher Ehrfurcht.

Bezogen auf explizit anarchistische Elemente ist unschwer zu merken, dass Diogenes von Sinope ein zweites Mal erwähnt wird, indem sein Ausspruch „Geh’ mir aus der Sonne.“, den er angeblich zu Alexander dem Großen gesagt hat, zitiert wird. Zum dritten Mal kommt zudem eine begriffliche Nennung der Anarchie oder des Anarchischen hier vor: Anarchie wird wie vorhin als der Zustand der Gesetzlosigkeit bezeichnet, der das Gegenteil der bürgerlichen Staatsordnung bildet. Wird nicht vom Gesetz und von der damit zusammenhängenden Strafe ausgegangen, ist die Sozietät (die als Verband wohl mit dem Verein gleich zu setzen ist) gefragt, die reagiert und nicht präventiv agiert. Ist diese dann aber nicht auch eine indirekte Gesetzgeberin, da sicherlich der Einzelne es im Gedächtnis behält, wenn ein gewisses Verhalten goutiert worden ist, oder aber eine andere Tat auf Ablehnung, Entsetzen oder Wut gestoßen ist. Sicherlich bleibt das Argument aufrecht, dass so das „Auflösen“ und das Individuelle eher gewahrt bleiben als innerhalb des Justizsystems, wobei man sich schon fragen kann, inwiefern Letzteres aus der Summe dieser Einzelreaktionen, die dann aber zu starren Gesetzen geworden sind, entwachsen ist.

---

[309] Vgl.: Wolf, Jean- Claude: Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben. Max Stirner neu gelesen. 2. erweiterte Aufl. Leipzig: Max Stirner- Archiv (2008) 18 [aus der Reihe: Stirneriana. Nr. 30. Hg. v. Kurt W. Fleming].

Abermals wird ein nihilistischer Zug erkennbar, da das Nichts als schaffende Kraft, die von mir ausgeht und negativ in Hinblick auf die Welt ist, beschrieben wird. Dieses Negieren des Bestehenden geschieht aber, um daraufhin positiv aus mir etwas schaffen zu können, wobei ich davor auch mich selbst auf das Nichts stellen hab müssen, sodass der Eigner oder Einzige als Unnennbarer und als Unbestimmbarer gelten können.

2. 4. 16. Die Vorschreibung eines „idealen Eigentums“ im Gegensatz zum „eigenen Eigentum“

Da es dem Gesetz nicht genügt, das Menschliche als Ideal zu postulieren, wendet es sich in Folge notwendigerweise dem zu, was das Eigene des Menschen ist oder sein soll. Dies Eigene besteht in äußerlicher wie auch in innerlicher Habe. Dies wird allerdings nur dann respektiert, sobald es gesetzlich oder konfessionell geheiligt wird. Sogar das Leben, das das unmittelbarste Eigentum eines Menschen ist, wird nur respektiert, wenn es das eines Menschen ist und nicht das eines Unmenschen. Was die äußerliche Habe (oder das äußerliche Eigentum- Stirner verwendet beide Wörter synonym) betrifft, kann all dies, welches nicht direkt dem Körper zugehörig ist, entwendet werden. Dies ist die Basis der Konkurrenz, die später genauer besprochen wird. Es wird also in einem bürgerlichen Sinne das Eigentum heilig gesprochen, was aber nicht davor schützt, dass man es verlieren kann oder etwa verkaufen muss- Hauptsache, es wird im Rahmen der Gesetze gewirtschaftet.

Stirner macht hier einen Unterschied zwischen größeren und kleineren Eigentümern, was das Materielle betrifft: Die größeren kaufen Besitz der kleineren auf und die kleineren werden dadurch zu Tagelöhner, da sie nicht auf ihrer Habe beharren. So ist es dem Staat auch gleichgültig, wenn jemand dem „Pauperismus“[310], der bedeutet, dass man sich selbst nicht verwerten kann und folglich durch die eigene Wertlosigkeit verarmt, anheimfällt. Selbst wenn ich Privateigentum, das mir staatlich zugesprochen wird, besitze, wird dieser Anteil wiederum jemand Anderen um den seinigen verkürzen. Der Egoist in diesem Kontext respektiert das Eigentum nicht, sondern sieht es immer als das seinige an. Er verlangt aber auch nicht von den Anderen, dass diese sein Eigentum respektieren.

Bei aller Fremdherrschaft über sein Eigentum, bleibt dem Einzelnen jedoch noch immer die Macht über sich selbst und seine Gedanken, was nicht heißt, dass die Verbreitung seiner

[310] Siehe: EE: 281.

Philosophie nicht unterbunden werden kann, da nur philosophiert werden darf als Staatsphilosoph, nicht als Staatsgegner. Außerdem können überhaupt alle geistigen Erzeugnisse, wenn sie nicht als eigene behauptet werden, gestohlen werden.
Hier geht Stirner auf den Eigentumsbegriff Proudhons ein: Dieser „will nicht den propriétaire, sondern den possesseur oder usufruitier“[311], das heißt, der Boden soll nicht besessen werden, sondern nur der Nutzen desselben. Proudhon negiert also für Stirner lediglich Aspekte des Eigentums, nicht aber es selbst. Zudem folgt aus Proudhons Vorgangsweise, die Grundeigentümer zu enteignen, dass das Erbeutete zum Eigentum der „Erobernden“, wie Stirner sie nennt, wird. Selbst wenn diese dann eine Sozietät (Verein oder société) bilden, sind sie nur durch die Einzelnen, die trotzdem ein „vereintes“ Eigentum hervorbringen können: „Dasjenige, woran *Alle Anteil* haben wollen, wird demjenigen Einzelnen entzogen werden, der es für sich allein haben will, es wird zu einem *Gemeingut* gemacht. Als an einem *Gemeingut* hat Jeder daran seinen *Anteil*, und dieser Anteil ist sein *Eigentum*.“[312]
An Proudhon kritisiert er weiters, dass dieser lediglich feststellt, dass es einige Dinge gibt, die in der Hand weniger sind, die aber von Anderen begehrt oder behauptet werden. Zudem geht Stirner nicht konform damit, dass jeder Eigentümer automatisch an der Sozietät ein Dieb werde, da diese dadurch eine moralische Person dar stellt. Letztendlich sieht er in Proudhon wie im Kommunismus die Bekämpfung des Egoismus gelegen, was nur die Fortsetzung des christlichen Prinzips, man möge sich für die Allgemeinheit aufopfern, darstellt.
Der Satz Proudhons „Eigentum ist Diebstahl.“ („La propriété c’ est le vol.“) ist für Stirner nicht nur unsinnig, weil er die Personifizierung der Gesellschaft[313] voraussetzt - der Einzelne bestiehlt die Sozietät-, sondern auch, weil Diebstahl immer schon ein Eigentum voraussetzt. Dadurch wird mit dem Eigentum der Diebstahl überhaupt erst möglich. Das Eigentum wiederum wird aber durch die Gewalt bedingt: Das, über das verfügt werden kann nach Belieben, ist mein Eigentum, über dies habe ich Macht. Wie soll aber nun die Eigenheit (- das Eigene und das Eigentum werden synonym verwendet-) hervorgehoben werden bei gleichzeitiger Herabwürdigung des Eigentums, wie es ja Proudhon vorschlägt?

[311] Siehe: EE: 275.
[312] Siehe: EE: 276.
[313] Das werfen Marx und Engels wiederum Stirner vor, nämlich, dass er die Gesellschaft personifiziere. [Vgl.: Engels, Friedrich/ Marx, Karl: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. Wien/ Berlin: Verlag für Literatur und Politik (1932) 185.]

Hinsichtlich jeder fremden Gewalt, die über mich herrscht, bin ich ein Leibeigener. So ist der Mensch etwa dem Vaterland oder dem Volk, insbesondere aber dem Staat zugehörig. Gerade dadurch, dass der Nachlass dem Staat zufällt, wenn sich keine rechtmäßigen Erben auffinden lassen, zeigt sich, dass der Bürger nur Lehnsträger ist. So ist auch das Kollektiveigentum nur eine Verlagerung der Fremdherrschaft, will heißen, der Kommunismus beabsichtigt ebenso wieder einen Staat und die damit verbundene Machtlosigkeit meiner. Der Druck des Eigentums der Gesellschaft ist sogar stärker noch als der des Einzelnen. Der Egoismus rät also, nicht auf die Gnade des Kollektivs zu warten, sondern sich selbst in den „Krieg Aller gegen Aller"[314] einzuklinken, der freilich von den egoistischen Individuen unterstützt wird, da keine Vermittlung, keine unpersönliche Mittelstelle sich zwischen die Einzelnen schieben kann, die die Selbstverantwortung absorbiert. Dieser „Krieg Aller gegen Alle" ist jedoch nichts Neues, bloß das Bewusstsein darüber ist neu oder soll entstehen, damit man auch danach („aktiv") handeln kann. Bisweilen ist das „Zugreifen", wie es ausgedrückt wird, als Sünde bezeichnet worden und dies erst erzeugt den Pöbel, sprich die Verarmten, die an diese auch glauben. Gefordert wird dieser Respekt aber speziell von jenen, die besitzen. Wird dieser abgelegt, wird jeder Eigentum haben und „*Vereine* werden dann auch in dieser Sache die Mittel des Einzelnen multiplizieren und sein angefochtenes Eigentum sicherstellen." [315]
Allerdings muss der Pöbel lernen, sich zu wehren, indem er sich empört und erhebt, damit er zugreifen kann. Indem dies getan wird, wird auch auf die Almosen der Reichen oder des Staates verzichtet. (An anderer Stelle wird dies noch deutlicher ausgedrückt: „Als hätten die Reichen die Armut verschuldet, und verschuldeten nicht gleicherweise die Armen den Reichtum!"[316]) Zudem bewirkt die Empörung auch die Aufwertung des Individuums, das sich nun seinen Wert selbst gibt und parallel dazu auch den Preis seiner Arbeit festlegt. Mit der Aufwertung meiner geht die Abwertung des Staates einher und Stirner kann sagen: „*Ich* bin der Todfeind des Staates, der stets in der Alternative schwebt: Er oder Ich."[317] Verlangt der geheiligte Staat im christlichen Sinne Liebe und Aufopferung, fordert der Egoismus dazu auf, die Bedürfnisse zu befriedigen, indem man sich das Gewünschte verschafft. Denn „[w]as Ich brauche, muß Ich haben und will Ich Mir

[314] Siehe: EE: 286.
[315] Siehe: EE: 287.
[316] Siehe: EE: 296.
[317] Siehe: EE: 284.

verschaffen.“[318] Was allerdings passieren wird, wenn der Sklave sich erhebt, kann nicht vorausgesehen werden, sondern muss abgewartet werden.

.

Auf der einen Seite wird das Eigentum heilig gesprochen, aber dennoch nicht für ewig mit dem Eigentümer verbunden erklärt. Sonst käme die Konkurrenz nicht zustande, die das Leistungsprinzip fördern soll. Ist der Staat vorhin als fürsorglicher Vater bezeichnet worden, so zeigt sich, dass er hier sich als strenges und leistungsorientiertes Familienoberhaupt entpuppt. Dadurch kann es ihm auch egal sein, wenn eines seiner Kinder verarmt. Ferner schützt er sein Kind nur, wenn es auch die Kriterien des Mensch- Seins erfüllt, sonst wird es verstoßen und ihm wird im äußersten Fall das Recht auf Leben abgesprochen. (Man denke an die Todesstrafe, die verhängt wird, wenn jemand „unmenschlich“ gehandelt hat.)

Das Eigentum im egoistischen Sinne ist ein Beharren, ein Behaupten von Seiten des Eigners, es wird dem Anderen gegenüber verteidigt, aber nicht mit Respekt behandelt. Hingegen das Eigentum unter dem Gesetz ist immer ein berechtigtes oder ein konzessioniertes, das zwar dadurch geschützt wird, aber nur soweit wie der Besitzende im Sinne des Staates handelt, sodass mein rechtliches Eigentum letztendlich immer ein staatliches ist. Trotzdem ist für Stirner ein Kollektiveigentum denkbar, wenn es durch die Einzelnen ist und Ersteres nicht zu einer Mittelstelle zwischen den Eignern wird. Vielmehr soll jeder in direkten Kontakt zum Anderen treten, wodurch die Eigenverantwortung, aber auch die Durchsetzungsfähigkeit auf die Probe gestellt werden. (Machtlosigkeit und Selbstmitleid werden also definitiv abgelehnt, sodass gilt, dass auch die Armen schuld sind an ihrer Armut, weil sie sich ihr ergeben.) Der Verein, der ja diese Gemeinschaft der Eigner oder bewussten Egoisten bedeutet, darf also nicht zu einer Person werden und auch das Eigentum darf nicht zu einer Sache werden, der Respekt gebührt. So kann es auch geschehen, dass etwas, das alle gerne benutzen würden, dem entzogen wird, der es (für sich alleine) hat.

Dass man sich allerdings das verschaffen muss, was man braucht, ist freilich sehr vage formuliert und bedeutet zugleich ja doch eine Abhängigkeit von den Bedürfnissen, die hier aber nicht genauer beschrieben werden. Der daraus resultierende Krieg, der dieser Bedürfnisbefriedigung dient, ist sehr hart formuliert und hat auch immer wieder Kritik[319] hervor gebracht. Stirner macht

---

[318] Siehe: EE: 285.

[319] So etwa von Jelušić, der der Ansicht ist, dass dieser Zustand völlige Unsicherheit brächte und keiner mehr alleine sich aus dem Haus traute, da er um sein Leben fürchten müsste. [Vgl.: Jelušić (1998) 25] (Dafür traut man sich heute nicht mehr aus dem Haus, weil man fürchten muss, bei jedem Schritt gefilmt zu werden.)

aber deutlich, dass er diesen Krieg nicht fordert, sondern er konstatiert ihn deskriptiv, was schon einen enormen Unterschied macht und nicht ignoriert werden sollte. Umso erstaunlicher ist demnach die Schlussfolgerung Polturaks bezüglich dieses Themas, da sie die Ansicht vertritt, dass Stirner mit seinem Postulat des direkten Kontakts mit den Anderen, also mit dem Krieg Aller gegen Aller, in die Nähe des Quietismus (Erstrebung des Seelenfriedens durch tatenloses Leben) rückt: „Und schließlich überzeugt und fühlend, daß Ich und Du ewig getrennt bleiben, daß wir im Grunde einer dem anderen nichts anhaben und nicht einer des anderen Erbe antreten können, lassen wir bald die Hand voneinander und beschäftigen uns nur mit der eigenen Einzigkeit.“[320]

2. 4. 17. Die Konkurrenz und die Gesellschaft verlangen eine allgemeine Arbeit

Die Idee der Gleichheit hat die Konkurrenz hervorgebracht, da jeder gleich berechtigt ist, sich frei an dem wirtschaftlichen Geschehen zu beteiligen. Ist man vor dem Staat ein inhaltsloser Mensch, so steht man zu einander im reziproken Verhältnis der Konkurrenz, in die allerdings auch nur eingetreten werden kann, wenn der Staat mir eine Konzession oder ein Patent zuerteilt. Das Privileg ist durch das liberale Laissez- faire ersetzt worden, was allerdings genauso er*lassen* werden muss. Zudem kann ohne Geldmittel nicht an der Konkurrenz teilgenommen werden. So ist also indirekt der Besitzende privilegiert. Es ist eine Konkurrenz unter Besitzenden. Will jemand im Bereich der Wissenschaft konkurrieren, muss er vom Staat erst zur Wissenschaft zugelassen werden durch das Erlangen gewisser Titel oder das Absolvieren von Prüfungen beziehungsweise Examen. „Dies also ist die ‚Freiheit‘ der Konkurrenz. Der Staat, *mein Herr*, befähigt Mich erst zum Konkurrieren.“[321]

Es ergibt sich, dass nicht die Einzelnen miteinander wetteifern, sondern die „Sachen“, womit Stirner in erster Linie das Geld meint. Allerdings räumt er ein, dass erstens ein Unterschied gemacht werden muss zwischen persönlichen und sächlichen Mitteln zur Konkurrenz; und zweitens können die sächlichen Mittel entweder durch die Gnade beziehungsweise Genehmigung des Staates oder ebenso durch persönliche Anstrengung erreicht worden sein.

---

[320] Siehe: Polturak, Aurelie: Die Philosophie Max Stirners systematisch dargestellt. 2. Aufl. Leipzig: Max Stirner-Archiv (2008) 51 [aus der Reihe: Stirneriana. Nr. 6. Hg. v. Kurt W. Fleming].
[321] Siehe: EE: 291.

So unterliegt die Konkurrenz einem gewissen Zufallsprinzip, das durch die sächlichen Mittel entsteht, da es somit begüterte und weniger begüterte Konkurrierende gibt- diesem steht das Prinzip des Egoismus, jeder müsse so viel haben, als er individuell brauche, gegenüber.
Auf dieses Problem reagieren die Sozialen, indem sie die Arbeit als Mittel anerkennen und Jedem gemäß seinem Vermögen, sprich seiner möglichen Arbeitskraft, gegeben werden soll. Stirner wirft ein, dass man so ja verhungern müsste, wenn niemand die Arbeit, die man verrichten kann, verlangt. Die Arbeit ist also nicht das alleinige Mittel, da ja auch Kinder, die selbst keine gesellschaftliche Arbeit verrichten, überleben, obwohl sie der Familie keinen finanziellen Vorteil erbringen, werden sie ernährt. Was allerdings nicht heißt, dass Kinder nicht auch verkauft werden, wenn die Not der Angehörigen ein bestimmtes Maß erreicht hat. Stirner bringt das Beispiel, dass deutsche Kinder nach Amerika verkauft werden.
Die Konkurrenz verlangt also wie der Kommunismus, dass die Fähigkeiten der Menschen sich in einer Arbeit ausdrücken, die auch gefordert wird. Somit ist der am konkurrenzfähigsten, der sich am besten anzupassen weiß:

„Man studiert daher auf ein Amt los (Brotstudium), studiert Katzenbuckel und Schmeicheleien, Routine und ‚Geschäftskenntnis', man arbeitet ‚auf den Schein'. Während es daher scheinbar um eine ‚gute Leistung' zu tun ist, wird in Wahrheit nur auf ein ‚gutes Geschäft' und Geldverdienst gesehen."[322]

Das heißt, es entsteht kein Ansporn, die Sache oder Arbeit am besten, sondern am einträglichsten zu machen beziehungsweise überhaupt einen Beruf zu wählen, der Gewinn verspricht. Und auch wenn in sozialistischer Manier allen nach dem individuellen Vermögen gegeben wird, bedeutet dies, sich bewerten zu lassen, ob man denn nun wirklich seine ganzen Fähigkeiten und Kräfte in den Arbeitsprozess einbringe.- Aktuell ist es für Stirner so, dass paradoxerweise die, die sich am meisten plagen, gerade in Armut leben.
Die Arbeitsorganisation schließt einhergehend mit der Konkurrenz, die nur die gewinnbringende Arbeit zulässt, die Arbeit des Einzelnen aus: Es soll nur die Arbeit vermittelt und koordiniert werden, die Allgemeincharakter hat- Arbeit, die auf speziellen Fähigkeiten beruht, ist aus dieser Organisation ausgeschlossen. Hier werden die Künstler erwähnt, die für Stirner unersetzliche, weil einzigartige, Arbeit leisten. Dennoch ist es so, dass die Arbeit, die nur ich selbst machen kann, nicht in den Organisationsprozess, sprich in den Arbeitstausch, einbezogen wird. Die

[322] Siehe: EE: 297.

Gesellschaft honoriert und vermittelt menschliche Arbeit, die dem Allgemeinwohl dient, somit wird sie nie einen Einzigen hervorbringen, vielmehr kann sich dieser nur aus ihr hervortun, indem er sie hinsichtlich ihrer Allgemeinheit negiert. Doch auch der Kommunismus gibt indirekt zu, dass es eine gesellschaftliche Arbeit gibt, die man für alle verrichtet, und eine persönliche, die man um seiner selbst willen macht. Dies tut er, indem er dem Arbeitenden mehr Freizeit, die den eigenen Interessen und somit den eigenen Tätigkeiten gewidmet wird, zugestehen möchte. Letztendlich gibt es für Stirner eine Arbeit, die man nur selbst machen kann, hier sind insbesondere die kreativen und künstlerischen Tätigkeiten zu nennen. Weiters gibt es eine Arbeit, die allen möglich ist, wie eben die Feldarbeit. (Um hier einer gewissen Verabsolutierung zu entkommen, schreibt Stirner, dass „so ziemlich ‚jeder Mensch' dazu abgerichtet werden kann"[323] und setzt hier Anführungszeichen.) Demgemäß werden Alte, Kranke, Kinder und Invalide, die eben solcher Tätigkeiten nicht fähig sind, von den Übrigen erhalten, da oder wenn ihnen ihr Weiterleben am Herzen liegt. Drittens gibt es eine Arbeit, die vielen, aber nicht allen möglich ist und das ist jene, die aufgrund von Bildung ausgeführt werden kann. Gerade die zweite Art kann durch organisierte Arbeitsteilung erleichtert und verringert werden. An dieser Stelle würde der Kommunismus „Früchte tragen"[324], wie Stirner es ausdrückt.

Im Prinzip ist die Arbeit der Armen unterbezahlt und auch der Zugang zur Arbeit ist eingeschränkt. Zudem gilt manche Arbeit für kostbarer als andere, wodurch die Tätigkeit des Arbeiters, der etwa Lebensmittel herstellt, schlechter bezahlt wird als die eines Beamten etwa- wobei letzterer nicht direkt notwendig ist. Es ergibt sich also, dass hier- besonders von Seiten des Arbeiters- kein Bewusstsein über die Relevanz der eigenen Arbeit entwickelt worden ist. Dies allein höbe jedoch den Lohn an und zusätzlich ist es wichtig, dass die, die sich unterbezahlt fühlen, sich solidarisieren und gemeinsam beschließen, für den gleichen Stundenlohn, den die Ausbeuter bekommen, zu arbeiten, um einen Ausgleich zwischen Reich und Arm zu erzielen. „[W]enn einer sich meldet, der weniger nimmt, so hüte er sich vor Uns."[325] Der andere Weg ist nicht der der Lohngleichheit, sondern der des erkauften Respekts. Schließen sich diejenigen zusammen, die deutlich weniger besitzen als andere, können sie von den Reicheren dafür Geld verlangen, dass sie deren Besitz respektieren, sprich unangetastet lassen. Das Resultat ist aber dasselbe, nämlich eine gegenseitige Angleichung des Besitzes. Einwände wie die, dass es ungerecht sei, durch jene Solidarisierungen von den Reichen mehr Geld zu fordern, werden damit

[323] Siehe: EE: 298.
[324] Siehe: W. o.
[325] Siehe: EE: 301f.

beantwortet: „Der Reiche speist immer den Armen mit den Worten ab: ‚Was geht mich deine Not an? Sieh, wie Du Dich durch die Welt schlägst; das ist nicht meine, sondern *deine Sache*.‘ Nun, so lassen Wir's denn unsere Sache sein“. Oder es wird überheblich den Ärmeren zugerufen: „‚Aber Ihr ungebildeten Leute braucht doch nicht so viel.‘“[326] Woraufhin Stirner antwortet: „Nun, Wir nehmen etwas mehr, damit Wir dafür die Bildung, die Wir etwa brauchen, Uns verschaffen können.“[327] Weiters wird befürchtet, mit der Erhebung der Arbeiterschaft könnten Kunst und Wissenschaft untergehen, da sie nicht mehr von den Reichen gesponsert werden. Hier merkt Stirner sarkastisch an, dass die Oberschicht ohnehin zurzeit „nur die abgeschmacktesten Bücher und die weinerlichen Muttergottesbilder“[328] kauft. Es kann somit nur besser um Kunst und Wissenschaft stehen, wenn „Wir“ sie fördern durch unseren gemeinsamen Betrag beziehungsweise Beitrag. Auch haben diese Lohnforderungen (primär) nichts mit der Idee der Gleichheit zu tun, sondern vielmehr mit „Preiswürdigkeit“[329].

Stirner postuliert hier parallel zur Bewusstwerdung des eigenen Arbeitswertes die Arbeit des Einzigen, der sich durch seine besondere Arbeit unentbehrlich macht und zudem für seine Einzigartigkeit bezahlt wird. Auch kann für dies Persönliche, das man in die Arbeit immer legt, gerade kein allgemeiner Preis festgelegt werden. Allgemeine Arbeit ist zudem darauf ausgerichtet, allgemeine Bedürfnisse zu befriedigen. Im „Verein“ hingegen soll die Arbeit des Einzelnen zur Geltung kommen, ebenso die Bedürfnisse dieses. Im Gegensatz zur konkurrierenden Gesellschaft werden im Verein meine Anliegen auch wirklich meine eigenen sein.

Die Konkurrenz geht von der Gleichheit aller Menschen aus, was sich hier als Trugbild erweist, wodurch auch einmal mehr das Individuelle eines Jedes zur Geltung kommen soll. Wären nämlich alle gleich, müsste die Konkurrenz ein Gleichgewicht schaffen, was aber nicht der Fall ist. Die Ungleichheit besteht darin, dass nicht jeder gleich viel Geldmittel zur Verfügung hat und man zudem vom Staat dazu ermächtigt werden muss, um am Konkurrenzkampf teilzunehmen. Doch nicht nur diese künstlich geschaffene Ungleichheit wird von Stirner gesehen, sondern für ihn sind auch die persönlichen Eigenschaften verschieden, was wiederum eine Ungleichheit bezüglich des Lohnes hervor bringt: Es kann nämlich sein, dass keiner meine Arbeit braucht und

[326] Siehe: EE: 302.
[327] Siehe: W. o.
[328] Siehe: W. o.
[329] Siehe: W. o.

ich dadurch auch verarme. Somit muss man sich anpassen an die allgemeinen Bedürfnisse, indem man gemäß diesen arbeitet. Dadurch wird aber der Einzelne verleugnet und die Leistung ist eine zweckorientierte, die nie so gut sein wird wie eine, die um des Interesses wegen geschieht.
Dass aber die Arbeitsorganisation bloß Arbeit vermittelt, die jeder machen kann, ist nur bedingt richtig, da sicherlich jemand sehr gefragt ist, der als einziger eine Fähigkeit besitzt, die aber dennoch alle brauchen. Stirner scheint die Arbeit, die für alle verrichtet wird, mit der Arbeit, die alle tun können, zu verwechseln. Zudem müsste Stirner gemäß seiner Ermächtigung der Einzigartigkeit der Ansicht sein, dass auch die Arbeit, die fast alle verrichten können, dennoch vom Einzelnen individuell ausgeführt wird. (So mache ich andere Schuhe als der Schuster in der Nebenstraße, meine Individualität wäre meinem Arbeitsprodukt also immer anzusehen.- Geht Stirner also von einer rein mechanischen Arbeit aus, die demzufolge in einer bloßen Bedienung der Maschinen besteht? Hier wäre es tatsächlich so, dass meine Person hinter der Maschine verschwindet und nur noch das Maschinelle im Produkt seinen Abdruck hinterlässt.)
Den Menschen nur auf seine Arbeitskraft beschränken zu wollen, geschieht schon deshalb nicht, weil Kinder und Alte erhalten werden, die erwerbslos sind. Hier kann man einwerfen, dass dies in Hinblick auf ihre zukünftige Arbeit oder aber auf ihre schon getätigte Arbeit passiert. Also auch diese nur in Hinblick auf ihre zukünftige oder eben schon getätigte Arbeit von der Gesellschaft am Leben erhalten werden. (Zugleich wird hier das Thema des Instinkts unvollständig angesprochen, der ja sicherlich am stärksten bedingt, dass der Mensch von anderen Menschen erhalten wird. Wobei auch hier der Egoismus an erster Stelle steht, ein Kind also zum Beispiel ausgesetzt wird, wenn es von der Sippe oder der Mutter nicht ernährt werden kann. Und auch wenn es aufgenommen wird und Andere einen Nachteil dadurch haben, geschieht dies ebenso aus Egoismus, der dann eben in der Lust an der Aufopferung besteht. Ist aber der Egoismus ein Instinkt?)
Stirner greift also das Leistungsprinzip und die geforderte Anpassungsfähigkeit als etwas Allgemeines an, weil dadurch gerade die besten Leistungen verhindert und die Kreativität neben der Individualität auf der Strecke bleiben. Zudem ist er aber sehr wohl dafür, dass die Arbeit, die notwendig ist und auch von den meisten Menschen verrichtet werden kann, kollektiv durchgeführt wird, um dem Einzelnen mehr Zeit für seine eigene Arbeit einzuräumen. Diese Ausführungen zeugen von einer gewissen Tendenz vom individuellen zum kommunistischen Anarchismus oder eher zum Kollektivismus.

2. 4. 18. Exkurs über die Pressefreiheit und die eigene Freiheit

Wenn es nun die Sache jedes Einzelnen ist, sich um das zu kümmern, was er braucht, so ist ihm oft der Respekt, der sich nicht selten im Recht manifestiert, im Weg. Während das materielle Eigentum in der Gesellschaft durch das Recht legitimiert wird, wird es im Bereich des geistigen Eigentums vielmehr durch die Sittlichkeit und das Profane. Versündigt man sich gegen diese inneren oder geistigen Güter, werden diese entheiligt. Dies kann schon allein durch „Spott, Schmähung, Verachtung, Bezweiflung u. dergl.“[330] passieren. All dies ist in den Augen der Verfechter der Ideale eine „*verbrecherische[]Frechheit*“[331]. Der Angriff auf mein geistiges Eigentum hat zur Folge, dass Zensur, die sehr wohl gesetzlich verankert ist, herrscht und die Pressefreiheit nicht zu ihrer Entfaltung kommen kann. Da aber auch diese eine Freiheit wie jede andere ist und deshalb als Idee gilt, kommt Stirner wieder darauf zurück, dass der Verfasser, der Autor oder der Journalist sich bloß selbst beschränken, weil sie sich beschränken lassen. „Machen Wir Uns vom Heiligen frei, sind Wir *heillos* und *gesetzlos* geworden, so werden’s auch unsere Worte werden.“[332] Man soll also nicht etwas Abstraktes- hier die Presse- befreien, sondern sich selbst. Macht man dies nicht, will aber dennoch die Pressefreiheit erlangen, bittet man den Staat darum und verlangt mehr Rechte, was die Kundgebung der eigenen Meinung betrifft. Dies geschieht im Rahmen einer Petition und nicht einer Empörung, die mit der Selbstbefreiung oder Selbstermächtigung einherginge. Wie der unbewusste Egoismus so ist aber auch das Bitten um mehr Rechte ein verschleierter Angriff auf den Staat. Es ist ein Betrug, dem Staat zu versichern, dass er nichts zu fürchten habe, wenn die freie Meinungsäußerung erlaubt sei. Deshalb ist diese nur in einem Akt, der gegen den Staat gerichtet ist, möglich- bewusst oder unbewusst, als Egoist oder als Bittender. Nimmt man die Erlaubnis des Staates etwa als bewusster Egoist, sprich „bewußter Feind“[333], an, dann geschieht dies deshalb, weil man weiß, dass die Täuschung funktioniert hat und die Erlaubenden dabei sind, zu verschwinden.

Gemäß dem Eigner beziehungsweise dem Egoisten will Stirner aber nicht die Pressefreiheit als solche, sondern die „Preßeigenheit“ oder das „Preßeigentum“[334]. Dies ist der Fall, sobald nichts mehr über mir steht und ich nicht im Namen von Staat, Kirche, Volk, Gesellschaft et cetera schreibe, nicht Eigentum dieser Mächte bin, sondern nur mir selbst gehöre.

---

[330] Siehe: EE: 311.
[331] Siehe: W. o.
[332] Siehe: EE: 312.
[333] Siehe: EE: 317.
[334] Siehe: EE: 315.

Stirner schreibt hier unter anderem gegen Edgar Bauers Schrift „Die liberalen Bestrebungen in Deutschland“ (1843), wo dieser die Pressefreiheit sehr wohl im freien Staat verwirklicht sieht, da sie hier ein Sprachrohr der Vernunft ist und für die Allgemeinheit spricht: Die Pressefreiheit im Staat und im Einklang mit dem Staat ist jedoch immer eine *erlaubte* Freiheit, die eben dann erlaubt wird, wenn man sich als menschlich und als vernünftig erweist, das heißt, wenn die Zugehörigkeit zur Allgemeinheit bewiesen wird.

Zur Freiheit hat sich Stirner vorhin ohnedies schon ausreichend geäußert, dass er hier die Pressefreiheit einschiebt, zeigt einmal mehr und dies mehr als deutlich, dass Stirner kein System schaffen will, das einem strikten Aufbau unterliegt. Ist der Anfang noch systematisch durch den Bezug auf die Genese und die Schlüsse, die er daraus zieht, so schreibt er später vielmehr im Stile eines Essayisten. Systematisch ist gerade einmal das Konstrukt Egoist- Einzelner- Eigner, das immer im Gegensatz steht zum Allgemeinen und zum Absoluten, was ja gerade das Systematische dadurch wieder in Frage stellt, da eben kein Begriff als Leitidee angenommen werden will. (Das Paradoxe ist hier sicherlich, dass ja auch der Egoismus oder die Einzelheit eine Idee dar stellen und im Falle Stirners ist es so, dass er all seine Ausführungen dieser unterordnet. Wobei er aber auch des Öfteren klar macht, dass Namen oder Begriffe hier versagen und er nicht anders kann, als die Negation der Allgemeinheit oder Wesenhaftigkeit mittels allgemeiner Begriffe deutlich zu machen.) Mit diesem unstrukturierten Aufbau ist Stirner in gewisser Weise ein formaler Anarchismus zusätzlich zur Großschreibung der individuumsbezogenen Wörter, was ja wiederum individual- anarchistisch gedeutet werden kann, zuzuschreiben. Dass hier für die freie Meinungsäußerung plädiert wird, ist freilich ebenso ein anarchistisches Element, gerade deshalb, weil selbst in einer Demokratie eine Zensur vorherrscht, wenn auch weniger offensichtlich als zur Zeit des Vormärz.

2. 4. 19. Die Liebe als Norm und die Lüge als Verbot

Die Beziehungen und der Verkehr zwischen Menschen sind stark beeinflusst durch das Gesetz der Liebe oder der Vorstellung davon. Dessen wesentlicher Inhalt ist, dass jeder sich auf etwas beziehen müsse, das über ihm steht. Die Liebe zu etwas bewirkt, dass ebendies unkritisch hingenommen und verabsolutiert wird. Das Geliebte wird zu einem Gott. Da kann es für Stirner

nicht verwundern, dass der christliche Gott mit der Liebe gleichgesetzt wird. Die Liebe ist göttlich. Gott ist die Liebe. Der Mensch, der Gott nachahmen möchte, liebt ebenso die Menschheit, ignoriert dabei aber den Einzelnen, den wahrhaften Menschen. Mehr noch, der Unmensch soll sogar bestraft werden. Der Mensch hingegen soll gefördert werden und man glaubt die gegenseitige Liebe verwirklicht, indem man einander hinsichtlich dieser „Menschwerdung" unterstützt. Sobald nun die Menschen, dem Ideal der Liebe folgend, das wahre Wesen oder das göttliche Wesen der Menschheit hervorkehren wollen, zeigt sich, dass es sich hier um einen Verkehr mit dem Spuk handelt. Damit einhergehend soll die Welt missioniert und das Ideal der Liebe verwirklicht werden, obwohl wer von ihr erfüllt ist und ihr alles opfert, genauso besessen ist wie die Hasserfüllten.

Indem nun die Liebe die Form einer Pflicht bekommt, macht sie mich zum Sklaven und lässt mich mein Selbst negieren. Soll deshalb jegliche Anteilnahme, jegliches Mitgefühl oder Mitleid aus der Welt geschaffen werden? Nein, vielmehr soll erkannt werden, dass Taten der Liebe ausgeführt werden, um des Agierenden willen. Man opfert sich nicht auf, wenn man den Anderen aufheitert, tröstet oder mit ihm zusammen ist, weil die Trauer des Anderen für Einen selbst unerträglich ist oder die Abwesenheit des Anderen Einen selbst schmerzt. Solch eine Liebe kennt kein fremdes Sollen, sondern weiß das Wohlergehen des Anderen mit dem eigenen gleichzusetzen. An dieser Stelle geht Stirner kurz auf den zeitgenössischen Roman „Les mystères de Paris" (1842/43) von Eugène Sue ein, wo die Hauptfigur im Namen der Tugend und Christlichkeit kein Mitgefühl zeigt, sondern bloß fühlt, dass jemandem *Recht* geschieht oder dass jemand im Sinne Gottes bestraft worden ist. Worauf konstatiert werden kann: „Das Gefühl für Recht, Tugend usw. macht hartherzig und intolerant."[335] Liebe, die wirklich Anteil am Anderen nimmt, kann also nicht unter den Idealen der Sittlichkeit, unter der Pflicht der Tugend, unter dem Humanismus, schließlich selbst nicht unter dem Liebes*gebot* gedeihen: „Aber die Liebe ist kein Gebot, sondern, wie jedes meiner Gefühle, *mein Eigentum*. […] Eine Kirche, ein Volk, ein Vaterland, eine Familie usw., die sich meine Liebe nicht zu erwerben wissen, brauche Ich nicht zu lieben."[336] Die Pflicht, der Liebe zu dienen, betrifft also nicht nur die abstrakte Menschheit, sondern auch enger gefasste Begrifflichkeiten, was nichts daran ändert, dass diese die Liebe des Egoisten nicht erzwingen können, da solch eine Liebe in Wahrheit eine Liebe zum Heiligen ist. Diese fordert, dass auf fanatische und uneigennützige, also aufopfernde Weise das Ideelle am

[335] Siehe: EE: 325.
[336] Siehe: EE: 326.

jeweiligen Objekt geliebt werde: Es ist keine Liebe um des Liebesobjektes und auch nicht um des Liebenden willen. In dieses Schema passt auch die Ehe. Zwar wird hier nicht direkt gefordert, die Ehe als Institution zu lieben, dafür aber indirekt- über den Ehepartner. Selbst wenn dieser vorerst erwählt worden ist, da er der Gegenstand meiner Liebe gewesen ist, hat er aber durch die Ehelichung „als einmal Erwählter ein eigenes ‚Recht auf meine Liebe' erhalten"[337] und so bin ich, „weil Ich ihn geliebt habe, auf ewig ihn zu lieben verpflichtet […]. Er ist also nicht ein Gegenstand *meiner* Liebe, sondern der Liebe überhaupt: ein Gegenstand, der geliebt werden *soll*."[338]

Die uneigennützige Liebe ist dem Gesagten nach eine Heuchelei und Selbsttäuschung, sie ist bloße Verpflichtung und Besessenheit- es ist eine religiöse oder romantische Liebe. Was folgt, ist Entfremdung und Ohnmacht. Darauf wird schon in der Erziehung hingearbeitet, die ja darauf ausgerichtet ist, bestimmte Empfindungen in uns zu erzeugen. Die eigennützige oder egoistische Liebe kann nur entstehen, wenn man auf die Menschen vorurteilslos[339], das heißt ohne vorgefertigtes Gefühl, zugeht, wodurch gerade alle Gefühle erzeugt werden können, deren ich fähig bin. Zwei sich egoistisch Liebende können somit sagen: „Wir haben zueinander nur Eine Beziehung, die der *Brauchbarkeit*, der Nutzbarkeit, des Nutzens. […] Wir sind *einander* nichts schuldig, denn was Ich Dir schuldig zu sein scheine, das bin Ich höchstens Mir schuldig."[340] Und beide können jeweils gegenüber dem Anderen feststellen: „Du bist für Mich nichts als- meine Speise, gleichwie auch Ich von Dir verspeiset und verbraucht werde."[341] Dass man den Anderen allerdings „verspeisen" möchte, setzt aber voraus, dass man den Anderen als Gegenstand seiner Liebe oder Leidenschaft ansieht. Wahre Liebe braucht den geliebten Anderen und will sich an ihm nähren.[342]

Nicht so sehr die emotionale Seite, als vielmehr den inhaltlichen Bereich der Kommunikation innerhalb des zwischenmenschlichen Verkehrs betreffend kommt Stirner auf die Lüge zu sprechen. Anhand dieser soll der moralische Einfluss auf ebendiesen Verkehr aufgezeigt werden.

---

[337] Siehe: EE: 327.
[338] Siehe: W. o.
[339] In Bezug auf die christliche Liebe fällt einem sicher das Gebot ein: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Hier ist weder die Rede von *allen* Nächsten, noch davon, *nur* den Nächsten zu lieben, sondern eben auch sich selbst. Hier ist somit nicht die Rede von einer einseitigen Aufopferung. Dass es allerdings ein Vorurteil ist, jeden, der einem begegnet, so zu lieben wie man sich selbst liebt, bleibt bestehen.
[340] Siehe: EE: 331.
[341] Siehe: W. o.
[342] Die Metapher des Verzehrens ist eine zu Stirners Zeiten gebräuchliche, sie ist auch bei Novalis und Schleiermacher zu finden. Zudem ist gerade das Verzehren des Anderen Beweis dafür, dass der Einzige kein Isolierter ist. [Vgl.: Suren (1991) 20, 23]

Dass es dem Eigennutz abträglich ist, wenn das Vertrauen, das man erwecken will, durch das eigene Lügen gefährdet wird, ist unbestritten. Mehr noch: Einen Freund, der einem vertraut, weil man dieses Vertrauen selbst hervorgerufen hat, zu belügen, ist für Stirner verächtlich. Weiters ist es aber so, dass man gerade nicht jedem die Wahrheit sagen will, da dies etwa einen Freund in Gefahr bringen könnte. Hier muss man unterscheiden zwischen Freund und Feind, wodurch Letzterer ohne weiteres belogen werden „darf", um etwa Ersteren außer Gefahr zu bringen. Das heißt, das Gegenüber muss von mir dazu berechtigt werden, die Wahrheit zu erfahren. „Wozu brauchen die Richter zu wissen, was Ich unter Freunden gesprochen habe? Wenn Ich *wollte*, daß sie's wüßten, so würde Ich's ihnen gesagt haben, wie Ich's meinen Freunden sagte."[343]
Der Staat weiß um diese Abwägungen und verlangt deshalb etwa einen Ausweis, um der *wahren* Identität sicher zu sein oder einen Eid, um der *wahren* Aussage sicher zu sein.- Er misstraut seinen Untertanen. Ein Eid, Schwur oder Gelübde als Wahrheitsgarantie können aber auch gebrochen werden, ohne dem Ich damit zu dienen, sondern um sich einer anderen Idee als der Wahrheit damit zu unterwerfen. So hat es Luther getan, der seinem Mönchsgelübde untreu geworden ist, um *Gott* auf anderem Wege zu finden. Es gilt aber nicht als ganz so sittenwidrig, die Wahrheit aufgrund einer anderen Idee zu verwerfen, als wie wenn man dies aufgrund seines eigenen Willens tut. „Ein Meineid und Lüge um- *Meinetwillen*! Hieße das nicht jeder Niederträchtigkeit das Wort reden?"[344] Darauf antwortet Stirner, dass um Gottes willen schon jegliche Niederträchtigkeit- nicht nur die Lüge- verübt worden sei und dass es wohl kaum schlimmer sein werde, wenn das „Um- Meinetwillen" nun der Maßstab sei. Etwas um meiner selbst willen tun wird allgemein mit Gewinnsucht und Habgier gleichgesetzt, was aber nicht zu Stirners Egoisten passt, der sich nicht von solchen Lüsten versklaven lässt, und gerade nicht all das „Meinetwegen" durch ein „Um- Des- Gewinnes- Wegen" ersetzt.
Dass die Verehrung der absoluten Wahrheit eine Heuchelei ist und zudem unter dem Staat und dessen Gesetzen steht, ist ersichtlich: Die Relevanz der Wahrheit kann nämlich variieren, so steht der Schwur über der herkömmlichen Aussage in Bezug auf die Wahrheitsverpflichtung. Zusätzlich gilt ein Eid dem Staat gegenüber mehr als der einem anderen Menschen gegenüber- so verlangt der Staat etwa eine Information, über die man (jemand Anderem) geschworen hat, Stillschweigen zu bewahren.

[343] Siehe: EE: 333.
[344] Siehe: EE: 335.

Wie schon erwähnt, fordert der Staat das Miteinander und Füreinander, kurz das christlich-soziale Ideal der Menschenliebe. Der Mensch soll Gott in seiner allumfassenden Liebe nachahmen, aber dabei nicht vergessen, dass ein Sünder oder Unmensch zwar Gnade findet, aber dennoch bestraft werden muss. (Auch wenn er mit dem Tod bestraft wird, ist dies ja nicht sein absoluter Tod.) Obwohl die Liebesfanatiker mit den vom Hass Besessenen gleich zu setzen sind, ist Stirner gerade kein Hassprediger, da er vielmehr zu einer ehrlichen und individuumsbezogenen Liebe aufruft, die nicht bloß etwas Abstraktes als Idee oder aber den Anderen als Verkörperung dieser Idee liebt. Auch kann man aus diesen Textstellen nicht eine Umkehrung der Werte herauslesen, da jedes Ideal, egal unter welchen Vorzeichen, verworfen wird und vielmehr vorurteilslos dem unmittelbar Anderen oder Nächsten gegenüber getreten werden soll. Hier wird ergänzt, was schon erwähnt worden ist, nämlich der angebliche Symbolmord im Namen des Individualanarchismus. Wie kann ich das Individuum über das Allgemeine und über die Idee stellen und zugleich Ersteres töten, um Zweiteres damit zu bekämpfen? Dies ist unlogisch und passt auch nicht zu der Forderung Stirners, jedem Menschen vorurteilslos- zwar nicht im Dienste der Liebe, aber eben auch nicht durch Hass geleitet- gegenüber zu treten.

Zum erwähnten Recht, das das geistige Eigentum ebenso gewährleistet, ist zu sagen, dass die Sitte sicherlich oftmals dem reformierten Sittengesetz hinterher hinkt (nicht nur umgekehrt) und somit das innere Eigentum auch von einer nicht gesetzlich verankerten Sitte eingeschränkt wird. (Trennt man die Sitte als öffentlich von der Moral als privat, müsste man sagen, dass die Moral der Sitte hinterher hinkt.) So ist die Scheidung mit der obligatorischen Zivilehe in Deutschland Mitte der Zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts endgültig eingeführt worden, aber die sittlichen Augen haben eine Geschiedene noch lange argwöhnisch betrachtet.

Warum Stirner nach der Liebe von der Lüge spricht, ist schwer zu beantworten. Man würde sich vielleicht mehr erwarten, dass er vom Hass schreibt, was wieder den essayistischen Charakter offenbart. Die Lüge steht unter dem Banner der Wahrheit, aber die Wahrheit macht sich der Eigner zu Eigen, indem er sich in ihren Dienst stellt, wann er es für richtig oder notwendig ansieht. Dass nun aber Stirner sagt, dass es verwerflich sei, einen Freund zu belügen, der einem mittels eigener Bemühungen vertraut, ist freilich inkonsequent, aber dass man Stirner deshalb gleich vorwirft, er würde damit seinen ganzen Immoralismus und Egoismus zerstören, ist schon

ein wenig weit her geholt.[345] Immerhin geht Stirner ja auch von sich aus und hier hat er eben seine persönliche Meinung kund getan, was er auch kann und darf, weil er ein Eigner ist und weil er nicht sich den Forderungen des humanistischen Liberalismus, der ja die persönliche Meinung zugunsten des Menschentums verbietet, unterwerfen möchte- wobei es bei Stirner die Unterwerfung der eigenen Meinung unter die „Idee" des Egoisten wäre. Tut Stirner hier also seine persönliche Ansicht kund, schlägt er zwei Fliegen mit einer Klappe: Zum Einen räumt er dem Einzigen (also sich selbst) einen Platz ein und zum Anderen zerstört er wiederum die *Vorschrift* des Egoismus, keine Normen aufzustellen.

2. 4. 20. Die Gesellschaft und der Verein

Wie ist nun „allgemein" das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft? Sie ist der Naturzustand, denn sobald man lebt, ist man in ihr, das beginnt damit, dass man bereits vor der Geburt mit der Mutter verbunden ist. Je mehr das Individuum sich selbst spürt, desto mehr löst es sich von der Gesellschaft, in die es notwendigerweise geboren wird. „Die Auflösung der *Gesellschaft* aber ist der *Verkehr* oder *Verein*. […] Hat sich ein Verein zur Gesellschaft kristallisiert, so hat er aufgehört, eine Vereinigung zu sein; denn Vereinigung ist ein unaufhörliches Sich-Vereinigen"[346]. Jede Gemeinschaft beschränkt allerdings ihre Mitglieder auf irgendeine Art und Weise. Dass die Freiheit beschnitten wird, ist somit auch beim Verein nicht zu vermeiden und erst wenn die Eigenheit zugunsten von Demut und Selbstverleugnung negiert wird, hört er auf, ein solcher zu sein. Dennoch bietet der Verein das höchste Maß an Freiheit, da man durch ihn dem Zwang des Staates und der Gesellschaft entkommt. Zunächst scheint es so, als ob der Kommunismus dem Verein am nahesten käme, doch bei der Forderung nach dem Wohl aller wird vergessen, dass das Wohl des Einen nicht das Wohl des Anderen ist. Zudem wird das Allgemeinwohl zu einem Götzen, dem man sich als Einzelner zu unterwerfen hat. Zugunsten des *eigenen* Wohles soll man sich viel mehr in einem Verein zu einem jeweiligen Zwecke verbinden. Um diesen Zweck *gemeinsam* zu erreichen, ist es eben unerlässlich, dass die Einzelnen Freiheiten aufgeben müssen, dies aber im Sinne der Eigenheit beziehungsweise des Eigennutzes und des Zweckes, der von den Beteiligten verfolgt wird. Und „so ‚opfere' Ich doch wohl nur dasjenige,

[345] Vgl.: Jelušić (1998) 25.
[346] Siehe: EE: 342.

was nicht in meiner Gewalt steht, d. h. ‚opfere‘ gar nichts.“[347] Wie die Liebenden einander brauchen, so ist es auch mit den Vereinten, die füreinander einen Nutzen dar stellen und aneinander interessiert sind. „Den Verein hält weder ein natürliches noch ein geistiges Band zusammen, er ist kein natürlicher, kein geistiger Bund. Nicht Ein *Blut*, nicht Ein *Glaube* (d. h Geist) bringt ihn zu Stande.“[348] Im Staat sind die Menschen Werkzeug des Staates, der Verein dagegen ist Werkzeug der Vereinten, sie gebrauchen ihn und bringen ihre Macht und ihr Vermögen darin ein, damit sie sich geltend machen können. So bleibt der Egoist im Verein ein Eigner- im Gegensatz zum Sozialen, der sich dem Allgemeinwohl opfert.

Um sich zu einem Verein zusammen zu schließen, muss man sich vorher empören. Die Empörung geht im Gegensatz zur Revolution nicht von den Umständen aus, die zwar als Folge der Empörung verändert werden, sondern von der Unzufriedenheit des Einzelnen. Der Revolutionär will die Umwälzung des Bestehenden mittels einer politisch- sozialen Tat und lehnt hierbei neue Einrichtungen, eine (neue) Verfassung und Institutionen im Allgemeinen nicht ab. Der Empörer strebt die Erhebung seiner selbst an und lehnt dabei die genannten Dinge ab- er begeht eine egoistische Tat, indem er sich selbst aus dem Bestehenden herausarbeitet, wie es Stirner nennt. Die Empörung ist nicht direkt gegen das Bestehende gerichtet, aber die Erhebung hat zur Folge, dass „das Bestehende von selbst zusammenstürzt“[349]. Die Revolution hat also die Einrichtung, und die Empörung die „Emporrichtung“ zufolge. Überraschenderweise erwähnt Stirner nun Jesus, der am politischen Leben keinen Anteil genommen hat, gerade aber, indem er sich empor gerichtet hat, wegen politischer Umtriebe angeklagt worden ist. So also „war er und jeder der alten Christen um so mehr ein *Empörer*, der über Alles sich emporhob, was der Regierung und ihren Widersachern erhaben dünkte“[350].

Sich empören heißt, sich vor keiner Macht mehr zu beugen, denn die Macht des Anderen ist nur so lange Macht, als ich diese akzeptiere. Eine Pflicht oder Verpflichtung gegenüber dieser Macht habe ich nur so lange, als ich mich von mir unterscheide und in mich etwas setzte, das ich nicht bin. Es ergibt sich nun weiters aus dem empörerischen Verhalten, dass das Leben und die Welt nicht an sich abgelehnt, sondern genossen werden sollen: „Der *Verkehr* ist *Weltgenuß* und gehört zu meinem- Selbstgenuß.“[351].

---

[347] Siehe: EE: 351.
[348] Siehe: EE: 349.
[349] Siehe: EE: 354.
[350] Siehe: EE: 356.
[351] Siehe: EE: 358.

Die Gesellschaft ist der Urzustand und kann deshalb auch selbst im Zuge des Egoismus nicht geleugnet werden. Da man eben nicht der einzige Einzige ist, also auch hier nicht von einem Solipsismus ausgegangen wird, wird man ganz natürlich immer von den Anderen eingeschränkt werden, die absolute Freiheit gibt es auch in diesem Kontext nicht. Ist man allerdings unzufrieden mit sich, muss man sich empören, emporrichten oder erheben. Der Empörer geht nicht von den Umständen aus, die er ändern möchte, sondern von sich selbst. Heißt das nun, einer gewissen Ignoranz das Wort zu reden oder aber opportunistisch erst sich zu empören, wenn die Umstände mich in meiner Eigenheit stören? In gewisser Hinsicht ist es so, aber man muss weiter denken: Es kann mich sicherlich genauso unzufrieden machen, wenn jemand Anderer durch die äußeren Zustände unzufrieden ist. Zwar kann ich mich dann nicht statt diesem empören, aber ich kann ihm sehr wohl solidarisch zur Seite stehen, da mir das Wohl dieses Anderen ein (mein) Anliegen ist.

Der Verein als Folge der Erhebung soll dazu dienen, gemeinsam das jeweilige Eigenwohl zu erreichen. Auf den ersten Blick ist nicht viel Unterschied zum Allgemeinwohl und zum Zweck der Gesellschaft erkennbar. Im Prinzip liegt dieser hauptsächlich darin, dass der Verein vom Einzelnen ausgeht, um dann auf den Verein zu schließen- wohingegen die Gesellschaft vom Allgemeinen auf den Einzelnen schließt. Man könnte sagen, dass aber das Resultat dasselbe wäre, denn in der Gesellschaft muss der Einzelne schauen, dass er seine Interessen durchsetzen kann und im Verein müssen alle darauf schauen, dass sie all die individuellen Zwecksetzungen und Ziele unter einen gemeinsamen Nenner bringen. Ein weiterer Unterschied ist aber noch der, dass der Staat erstarrt und der Verein wandelbar ist und auch jederzeit verlassen werden kann. Dennoch kann der Verein im Staat bestehen und hat nicht den Sturz der Regierung zur Voraussetzung, was ja auch ein Thema ist, das unter den Anarchisten verschieden behandelt wird, wie anfangs erklärt worden ist.

Was noch auffällt, ist, dass Stirner zu Beginn gesagt hat, dass gerade die Unzufriedenheit die Erschaffung von Idealen hervor bringe. Man könnte also diese Aussagen gegen ihn verwenden, indem man sagte, auch die Empörung und der Verein seien ein Ideal. Allerdings wird die Unzufriedenheit jeweils durch eine andere Unzufriedenheit ausgelöst. Vorhin ist es die Unzufriedenheit mit *der Menschheit* gewesen, die das Ideal eines Menschen hervor gebracht hat und hier ist es die Unzufriedenheit mit *mir* selbst, die mich zum Lebensgenuss treibt.

Am meisten sticht hier sicherlich hervor, dass Stirner als eklatanter Christentum- Kritiker aber gerade zeigt, dass er nicht dem Wahn verfallen ist, überall gegen diese Religion zu wettern,

sondern sehr wohl sieht, dass Jesus als Empörer gehandelt hat. Auch dass er differenziert zwischen Katholizismus, Protestantismus und dem empörerischen Urchristentum, ist hervorzuheben und steht völlig im Einklang mit anderen christlichen Anarchisten, die Jesus als einen der ihrigen anerkennen wollen- auch wenn Stirner nicht das Gebot der Liebe anerkennt, wie es etwa Tolstoi tut.

2. 4. 21. Mein Selbstgenuss hat mein Eigentum zur Voraussetzung

Wie sich zeigen wird, ist das Kapitel über den Selbstgenuss bei Stirner sehr breit gefächert und etwas disparat im Aufbau.
Stirner bringt den Egoismus, die Einzelheit oder auch den Selbstgenuss in Zusammenhang mit einer Zeitenwende, an der er sich befindet. Bisher hat man auf das bloße Leben, den Lebensgewinn abgezielt, ohne dass es genossen beziehungsweise verbraucht worden ist. Doch „*Lebensgenuß* ist Verbrauch des Lebens.“[352] Sucht man das Leben, sucht man auch sich selbst, denn man selbst ist ja der Gegenstand des Lebens. Genießen kann ich mich und mein Leben allerdings erst, wenn ich mich nicht mehr suche, sondern mir meiner gewiss bin. Dann bin ich auch mein Eigentum und kann dies, sprich mich, genießen. Nach dem wahren Leben suchen hat auch immer mit Sehnsucht und Hoffnung zu tun und man verlegt es dadurch in ein Jenseits. Doch nicht nur diese Suche verhindert den Genuss, sondern auch die reine Selbsterhaltung. „Wer sein Leben aufwenden muß, um das Leben zu fristen, der kann es nicht genießen“.[353]
Nicht nur diese Gründe können den Selbstgenuss verhindern, sondern auch die Ausrichtung des Lebens auf einen Beruf oder eine Lebensaufgabe. Hier wird das Leben nicht gesucht, nicht bloß erhalten, sondern einer Idee oder einem Gott geopfert. Letzteres ist am deutlichsten daran zu erkennen, dass der Selbstmord als Sünde angesehen wird: Das Leben gilt nicht als mein Eigentum, das ich letztendlich auch vernichten kann, sondern als Eigentum Gottes. Stirner wirft ein, dass, wenn das Leben Gott gehört, er allein es geben und nehmen darf, es auch nahe liegend wäre, anzunehmen, er selbst hätte dann den Todestrieb in mir geweckt, damit sein, das heißt Gottes, Wille durch mich wirke. Dass der Selbstmord als sündhaft gilt, kann auch einen atheistischen Grund haben, nämlich den, dass man der Gattung oder der Menschheit sein Leben schuldig ist und der man mit seinem Freitod schadete, nähme man ihr einen Vertreter weg. Selbst

[352] Siehe: EE: 359.
[353] Siehe: EE: 360.

wenn man unmenschlich oder „gattungsschädigend“ gehandelt hat und sich *daraufhin* tötet, verhindert man dadurch eine Wiedergutmachung oder Buße.

Dass der Mensch einen Beruf hat, dem er sein Leben unterordnen soll, ist ein Gedanke, der verworfen werden kann, wenn eingesehen wird, dass Möglichkeit und Wirklichkeit immer zusammenfallen. „Was Einer werden kann, das wird er auch. […] Ein geborener philosophischer Kopf kann sich als Universitätsphilosoph oder als Dorfphilosoph bewähren.“[354] Entgegen dem Gleichheitsgedanken der Kommunisten meint Stirner herausfordernd, dass es Begabtere und weniger Begabte gebe, zugleich ist aber das soziale Umfeld nicht unwichtig und es bedarf eines „‚Anstoßes‘“[355], seine Fähigkeiten zur Geltung zu bringen, wie auch der Feuerstein nur Funken schlagt, wenn man ihn an etwas stark reibt. Das heißt aber gerade, dass der Feuerstein immer schon Feuerstein gewesen ist, man ihn also nicht dazu machen muss. Auch ohne, dass jemand mit ihm Feuer macht, ist er ein solcher. So ist es auch mit den Menschen, sie sind es und müssen nicht dazu gemacht werden mittels der Idee der Menschlichkeit, die anhand der Einzelnen zur Verwirklichung gebracht werden soll. Obwohl sich die größte Menschenanzahl aus „beschränkten Köpfe[n]“[356] zusammen setzt, „[s]o blödsinnig sind indes nur Wenige, daß man ihnen nicht Ideen beibringen könnte. Daher hält man gewöhnlich alle Menschen für fähig, Religion zu haben.“[357] Doch auch die Idee des Menschen kann man den meisten beibringen, wodurch die Dressur noch allumfassender wird. Dem hält Stirner entgegen, dass jeder der wahre Mensch immer schon ist und selbst Ausgangs- und Zielpunkt ist.

Es wird immer wieder versucht, den Menschen einzureden, sie müssten sich hinsichtlich eines Möglichen entwickeln und das Reale dadurch verneinen. Was jedoch als möglich angesehen wird, ist ein gedachtes Ideal, das noch dazu den Anspruch erhebt, von allen Menschen erreicht werden zu können. Da jedoch diese gedachte Möglichkeit alleine noch nicht bewirkt, dass sie zur Realität werde, ist es unsinnig, anzunehmen, dass etwas Mögliches immer auch zur Realität werden kann. Vielmehr ist es ja umgekehrt und so, dass das Reale ist, weil es möglich ist. Auch wenn man sich von etwas gut vorstellen kann, dass es möglich wäre, es aber nicht ist, dann ist es eben gerade nicht möglich (gewesen).

Man versucht nicht, einem Ideal nachzueifern, wenn man sich auflöst wie die Zeit, die auflösenden Charakter hat. Die Auflösung ist immer Gegenwart und kann deshalb zu keiner

[354] Siehe: EE: 364.
[355] Siehe: EE: 367.
[356] Siehe: EE: 365.
[357] Siehe: W. o.

Bestimmung oder zu keinem Ideal werden, das zukünftig oder jenseitig gedacht ist. Dies bedeutet aber trotzdem nicht, sich willenlos dem Lauf der Dinge zu ergeben. In diesem Zusammenhang spielt die Bildung eine große Rolle, die es ermöglicht (hat), dem Menschen Gewalt über seine Triebe sowie über die Natur zu geben. Dies will Stirner auch nicht aufgeben oder verwerfen. Doch es hat der Menschheit bislang nicht gereicht, die Natur zu bezwingen, Erstere ist, indem sie sich auf das Wesen der Dinge konzentriert hat, über Zweitere hinausgegangen. Und hier beginnt das Verhältnis Ich- Welt zu kippen, denn nun begibt man sich wieder in neue Abhängigkeit, sind es vorhin die Naturgewalten gewesen, denen man unterworfen gewesen ist, so ist es nun das Wesen der Dinge. Sklave seiner Triebe oder der Naturgewalten zu sein, ist nun der Eigenheit gleich abträglich wie Sklave der Wesen der Dinge zu sein. Innerhalb eines Glaubenssystems wird dies aber gerade nicht gleich gesetzt, die Triebsucht ist sündhaft, die „Wesenssucht" ist tugendhaft. Wie die Abhängigkeit gewertet wird, hängt vom Gegenstand der Sucht ab: dass man sich in jedem Fall selbst verleugnet, wird nicht bedacht.
Stirner konstatiert, dass außerdem das in der Welt gesehen wird, was in ihr gesehen werden will. „Was ein Mensch ist, das macht er aus den Dingen […]. Man *will* Gedanken aus den Dingen herausbringen, *will* Vernunft in der Welt entdecken, *will* Heiligkeit in ihr haben: daher wird man sie finden. […] Hieran knüpft sich die Einsicht, daß jedes Urteil, welches Ich über ein Objekt fälle, das *Geschöpf* meines Willens ist"[358]. Diese Art von Zugang zur Welt hat erst dann eine fixe Idee zur Folge, wenn das einmal in der Welt Gesehene nicht mehr als Täuschung dekretiert werden kann oder darf, sondern zu einem Absoluten wird, das über das urteilende Subjekt hinauswächst. Genau dies ist das Stabilitätsprinzip, das auch die Religion erhält. Nun ist es so, dass die „Verrückung der Welt"[359] zugunsten des Wesens des Dinges bewirkt, dass die Unmittelbarkeit der Dinge nicht gesehen wird und somit auch der Lebensgenuss auf der Strecke bleibt. Stirner will aber nicht einem Materialismus huldigen, denn: „Das Gedachte *ist* so gut als das Nicht- Gedachte, der Stein auf der Straße *ist* und meine Vorstellung von ihm *ist* auch. Beide sind nur in verschiedenen *Räumen*, jener im luftigen, dieser in meinem Kopfe, in *Mir*: denn Ich bin Raum wie die Straße."[360] Mein ist der Gedanke aber erst dann, wenn er mir nicht gegeben worden ist, aber auch mein Gedanke darf nicht zu einer fixen Ideen werden; und wenn er erst gesucht werden muss im Sinne der Gedankenfreiheit, kann er gar nicht mein Eigentum sein. Dass Letztere zwar den fixen Ideen entgegen wirken kann, heißt aber noch nicht, dass man sich von

[358] Siehe: EE: 378.
[359] Siehe: EE: 381.
[360] Siehe: EE: 383.

der Herrschaft der Gedanken befreit hat. Vielmehr läuft man noch immer dem wahren Gedanken hinterher, weil man glaubt, ihn noch nicht zu besitzen.

In der Erziehung äußern sich diese beiden Zustände (fixe Ideen zu haben und Gedankenfreiheit zu besitzen) so, dass den Kindern Moral beigebracht wird, sie also sich einer schon bestehenden Wahrheit zu unterwerfen haben. Dies wirkt so nachhaltig, dass man von diesen moralischen Ideen nie mehr ganz frei wird, wenn sie ausreichend eingeprägt worden sind. Dem wirkt die Gedankenfreiheit, die im Unterricht vermittelt werden soll, nur bedingt entgegen, da die Schüler selten weiter denken, als es ihre Lehrer tun. Doch auch wenn sie es täten, wird ihnen wiederum die Idee der Wahrheit aufgedrängt, der man ewiglich hinterher jagen kann. Vielmehr müsste der Unterricht, wenn er die Eigenheit fördern wollte, darin bestehen, dass jeder sich ungehemmt kundtun darf, selbst wenn der Inhalt ein unvernünftiger wäre, da nämlich schon die Tatsache, dass man sich verständlich macht, von Vernunft zeugt. Indem man sich nun kundtut und die Anderen mich vernehmen, genießt man sich selbst und wird auch von den Anderen genossen. Außerdem wird die Gedankenfreiheit stets falsch interpretiert, da man nur während der Gedankenlosigkeit wirklich frei von den Gedanken ist. Da Stirner den Gedanken aber auch *haben* will, jedoch nicht vom Gedanken besessen werden möchte, ergibt sich eine widersinnige Situation: „Ich aber will den Gedanken haben, will voller Gedanken sein, aber zugleich will Ich gedankenlos sein, und bewahre Mir statt der Gedankenfreiheit die Gedankenlosigkeit.“[361] Gedankenlos kann man nur als Ich sein, denn bedient man sich der Begriffe, tut man das als Mensch, da diese immer im Kollektiv und als Produkt menschlicher Kultur entstanden sind. „Die Sprache oder ‚das Wort‘ tyrannisiert Uns am ärgsten, weil sie ein ganzes Heer von *fixen Ideen* gegen uns aufführt.“[362] Beim Nachdenken erzielt man gerade dadurch Fortschritte, indem man immer wieder gedankenlos wird. Am gedankenlosesten ist man im Zustand des tiefsten Nachdenkens. Soll das Denken mein Eigen sein, kann ich nicht von einem Gedanken ausgehen, sondern muss von der Gedankenlosigkeit und vom Ich ausgehen. Stirner wendet sich explizit gegen Hegel, indem er das Zusammenfallen von Wahrheit und Begriff verneint. Worte sind immer schon menschliche Erzeugnisse und mir entfremdet. Zwar wird das Denken selbst nicht aufhören, aber die Hierarchie des Denkens und der Prinzipien erhält sich nur so lange wie „Theologen, Philosophen, Staatsmänner, Philister, Liberale, Schulmeister, Bediente[], Eltern,

[361] Siehe: EE: 388.
[362] Siehe: EE: 389.

Kinder, Eheleute, Proudhon, George Sand, Bluntschli usw."[363] sich als Wort*führer* darbieten. Sogar der Kritiker unterwirft sich der Macht der Idee, indem er von einer Wahrheit oder einem Satz ausgeht.

Im Folgenden schreibt er ausdrücklich gegen Hegels System, in dem das Denken oder der denkende Geist selbständig und somit personifiziert dar gestellt werden: Mein Denken hat nicht das Denken, sondern mich, den Eigner, zur Voraussetzung; es existiert kein denkender Geist, kein selbständiges Denken, denn der Gedanke ist immer nur als mein Gedanke, sprich als mein Eigentum. Im Gewand einer Humanismus- Kritik würde dies bedeuten, dass nicht der Mensch, sondern Ich das Maß der Dinge bin. Somit bin „Ich" auch das Maß der Wahrheit, sie existiert nämlich nur in meinem Kopf und kann selbständig gar nicht auftreten. „Du allein bist die Wahrheit, oder vielmehr, Du bist mehr als die Wahrheit, die vor Dir gar nichts ist."[364] Solange man die Wahrheit als etwas Unabhängiges ansieht, ist man ihr gegenüber ohnmächtig. Das heißt aber trotzdem nicht, dass der Eigner nicht nach der Wahrheit fragt, aber er fragt eben nicht nach einer höheren Wahrheit, die Anfang und Ende aller Überlegungen ist. Es soll vielmehr gedacht und kritisiert werden, jedoch nicht unter dem Kriterium der Wahrheit, sondern zu dem Zweck der Orientierung und des Genusses: Die Gedanken, aber auch die Dinge soll man sich zu Eigen machen und „entwinden sie deiner Gewalt sich wieder, so ist das eben ihre Unwahrheit, nämlich deine Ohnmacht."[365] Die Wahrheit bist Du selbst und für sich ist sie tot und wertlos. Somit gibt es keine Wahrheit über mir, sondern nur Wahrheiten unter mir. Das heißt, durch die eigene Kritik findet man heraus, was mir entspricht und was ich somit auch genießen kann. Mache ich eine Idee zu meiner, so ist sie dadurch realisiert, indem Ich selbst ihre Verwirklichung bin, sie ist nichts außer und über mir, dem gegenüber ich immer hinten nach bin. Entwickle ich eine Idee, heißt das nur, dass ich mich beziehungsweise mein Denken entwickle.

Da ja jeder seiner Eigenheit entgegen strebt, hat auch jeder schon einen heiligen Gedanken aufgegeben, doch da es unbewusst ist, wird sofort ein neuer heiliger Gedanke anstelle des vorherigen gesetzt, so etwa dieser: „Du nennst Dich vielleicht schon Atheist, aber dem christlichen Gefühle bleibst du treu, daß ein Kamel eher durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher kein ‚Unmensch' sei."[366]

---

[363] Siehe: EE: 393.
[364] Siehe: EE: 397.
[365] Siehe: EE: 398.
[366] Siehe: EE: 405.

Am Ende des Kapitels wendet sich Stirner noch einmal vehement dem Leser zu: Diene nur dir selbst und verwirf alle Ideen, besonders die der Sünde. Sei, zu was du befähigt bist und verwirf Ideale wie Göttlichkeit und Menschlichkeit, denn du als Einziger bist mehr. Sieh dich als mächtig an und du bist es. Sei in Bezug auf deine Taten, dein Sein und dein Bewusstsein der Einzige: Du bist „nicht ein Ich neben andern Ichen, sondern das alleinige Ich“[367] und als dieses entwickelst du dich auch.

Stirner ruft zum Lebensgenuss auf und man ist sich nicht sicher, ob er einen Hedonismus oder aber die Bedürfnislosigkeit, die ja gerade die geringste Abhängigkeit von der Welt mit sich bringt, postuliert. Man kann sich nicht genießen, wenn man sich nicht hat, was wiederum der Fall ist, wenn man erstens sich selbst sucht, wenn man zweitens nur lebt, um sein Leben zu erhalten, und wenn man drittens das Leben einem Zweck oder einer Idee opfert.
Der zweite Punkt macht auch ganz deutlich, dass bei einer Erweiterung der Bedürfnisse auch die Zeit sich verlängert, die man für die Befriedigung ebendieser ver(sch)wendet. Dass der Selbstmord als Sünde oder als Sittenwidrigkeit bezeichnet wird, hat den Grund, dass das eigene Leben einem Ideal oder einem Gott geweiht wird, dem es dann auch gehört. Gehört das Leben einem selbst, soll man es aber nicht wieder vernichten, sondern es genießen. (Stirner ruft also nicht zum Selbstmord auf.)
Mache ich das Leben zu meinem Eigentum, richte ich es auf das aus, was ich und meine Fähigkeiten mir vorgeben. Was ich nicht sein kann, bin ich auch nicht. Realität und Potentia fallen also immer in Eins. Genau deshalb kann Stirner auch sagen (siehe oben), dass die meisten Menschen nicht zum Eigner geboren sind, weil sie eben keine sind, denn wären sie es, dann wären sie eben Eigner. Somit teilt Stirner aber die Menschen in zwei Arten ein: In die egoistischen Eigner und in die egoistischen Besessenen, was sicherlich problematisch ist und ohne weiteres als elitäres Gedankengut angesehen werden kann; oder aber man interpretiert dies vom Determinismus her, was die Sache aber nicht einfacher macht. Die einzige „Hoffnung“ wäre hier dann, dass zwar jeder als Eigner (so wie als Egoist) geboren wird, dies aber den meisten nicht bewusst ist und deshalb auch gar nicht versucht wird, sich der Gedanken und Ideen zu bemächtigen, sie sich zu Eigen zu machen und aufzulösen. Inwiefern diese Fähigkeit zur Bewusstwerdung dann aber einem jeden Menschen zugesprochen werden könnte, ist nicht ganz

[367] Siehe: EE: 406.

klar. Vielleicht will Stirner diese Bewusstwerdung mittels seiner Ausführungen selbst vorantreiben, denn alle Fähigkeiten bedürfen ja eines Anstoßes von außen.
Trotz dieser Initialzündung von Seiten der Umwelt ist es dennoch so, dass ich nur das sein will und auch sein kann, was ich bin. Mein Sein erzeugt meinen Willen und meine Fähigkeit, das macht meine Einzigartigkeit aus. Will man etwas sein (etwa ein frommer Christ) und kann es nicht, ist man es nicht. Man läuft dann einer Vorstellung, einem Wunsch nach und verleugnet sich selbst, weil man entweder einen fremden Willen angenommen hat oder aber etwas bloß Gedachtes an sich selbst zur Realität werden lassen möchte. Deshalb kann Stirner auch dazu aufrufen, das zu werden, was man ist.
Interessant ist aber, dass man das in der Welt findet, was man in ihr finden will. So macht mein Wille auch mein Weltbild aus, das erst dann ein Wahngebilde wird, wenn ich das, was ich in der Welt suche, zu einer fixen Idee ausarten lasse. (Hier gibt es zahlreiche Beispiele für dieses Verhalten, an dem nicht zuletzt die Boulevard- Presse mit ihren Horrormeldungen verdient, da die Leserschaft eben Bestätigung für ihr schlechtes Weltbild sucht und zudem sich darin suhlen will. Auch dass der Anarchismus immer wieder als utopisch abgetan wird, passt in dieses Schema, da der Mensch als schlecht angesehen werden will, was dann auch die Legitimation der Fremdherrschaft in Form von Polizei, Überwachung, Justiz und Staat stützt.)
Wie schon zu Beginn gesagt, heißt diese Begriffskritik aber nicht, dass die Gedanken nicht existieren, da sie als Vorstellung sehr wohl eine Realität haben, denn sonst könnten sie ja auch nicht solche eine Macht entwickeln, wenn sie gar nicht wären. Dennoch ist ein Gedanke nur durch mich real und kann nicht alleine existieren, was aber eben nicht heißt, dass er „in meinem Kopf“ Macht über mich haben kann.[368] Ich hingegen habe aber erst Macht über die Gedanken, wenn sie nicht über mich Macht haben. Sie sollen vielmehr meinem Genuss und der Orientierung dienen. Das heißt, man möge philosophieren, nicht um die Wahrheit zu finden, sondern um Spaß am Denken zu haben.- Will Stirner damit sagen, dass den meisten Philosophen das Denken um des Denkens willen zu anstrengend wäre und sie deshalb einen Ansporn, sprich eine Leitidee, der sie dienen mit ihrer Grübelei, brauchen?
Dann klingt etwas Mystisches an, nämlich, wenn die Rede ist davon, dass die Gedankenlosigkeit das tiefste Nachdenken bedeute und dass sie zugleich von meiner Individualität zeuge, da jeder Begriff, den ich denke, ein kulturelles (allgemeines) Erbe bedeutet. Hier bekommt das

[368] Somit ist auch die Frage der Fußnote 165 beantwortet: Stirner definiert die Gedanken immer als die eines Einzelnen und verselbständigen können sie sich nur *im* Kopf eines Einzelnen.

nihilistische Element einen mystisch- meditativen Zug, der zwar Konsequenz einer Sprachkritik ist, aber dass gerade die Gedankenstille Fortschritt im Denken bedeutet, ist eindeutig mystischer Natur. (Etwas praktischer kann man es auch so sehen, dass man immer wieder eine Gedankenpause braucht, damit neuen Gedanken Platz gemacht werden kann.) Diese Ausführungen erinnern zweifelsfrei an Landauers Sprachkritik und dessen mystische Tendenzen. Aber auch eine Nähe zu dem Dadaisten Hugo Ball kann man hier konstatieren, da dieser in der Verbindung zwischen Mystizismus, Anarchismus und Magie die Erlösung gelegen sieht.[369]

Ist Stirner also doch ein Sophist, wenn er gar nicht die Wahrheit zum Ziele seiner Ausführungen macht und zudem die Wandelbarkeit der Ansichten oder Meinungen gegenüber den fixen Ideen das Wort redet? Wenn man so wie Jelušić sagt, dass Stirner sehr wohl auch die Wahrheit suche und der Einzige ihm eine Antwort darauf gebe[370], ist er wohl keiner; wenn man aber die sophistische Maxime, den „unterlegenen Logos“ (hier wäre es das Einzelne) zuungunsten des „überlegenen Logos“ (hier das Allgemeine) stark zu machen, in den Mittelpunkt rückt, könnte man eine Parallele ziehen.

2. 4. 22. Das Reale und Ideale werden vernichtet zugunsten des Einzigen

Das Reale und das Ideale stehen einander unversöhnlich gegenüber. Dennoch ist der Versuch einer Versöhnung gemacht worden: In der vorchristlichen Zeit hat man das Reale idealisieren und in der christlichen Zeit das Ideale realisieren wollen. Idealisiert man das Reale, geht man ja gerade vom Idealen aus und die vorchristliche Zeit hat damit geendet, dass das Reale abgelehnt worden ist. Das christliche Zeitalter wird damit enden, dass das Ideale verachtet werden wird, da ja realisiert werden möchte. Überwunden wird der Gegensatz, indem gar keiner gesetzt wird, das heißt, indem *man* sowohl das Reale als auch das Ideale vernichtet. „Nur in diesem ‚man‘, dem Dritten, findet der Gegensatz sein Ende; sonst aber decken Idee und Realität sich nimmermehr.“[371]

Sind die Alten der Idee, so sind die Neuen der Leibhaftigkeit verschrieben und für Letztere ergibt sich, dass sie den verleiblichten Gott, der in der Welt sich gezeigt hat, verehren. Wie also der geistige Heilige zu einem fleischgewordenen sich gewandelt hat, so wird sich der „unwirkliche

[369] Vgl.: Lehner (1988) 101.
[370] Vgl.: Jelušić (1998) 13.
[371] Siehe: EE: 407

‚Mensch'"[372] in das „*leibhaftige[] Ich*"[373] transferieren und die Idee wird sich als das heraus stellen, was sie ist, nämlich als etwas Nicht- Seiendes.[374] Da die Neuen vorerst jedoch den Begriff realisieren wollen, Realität und Idealität aber nicht in Eins fallen, bleibt ein unverkörperter, sprich unrealisierter, Rest zurück, der dann die Sehnsucht nach dem wahren Sein erweckt. Das heißt, dass die Existenzen an sich nicht interessieren, sondern es ist bloß Aufgabe geworden, den Geist in diesen lebendig machen zu helfen beziehungsweise für ihn „eine Stätte" zu bereiten.

Man sieht die Idee des Menschen als etwas Abstraktes an, die sich entwickeln und verwirklichen kann, weil sie als geschichtliches Subjekt interpretiert wird. Zugleich ist diese Idee aber auch Produkt des Christentums, weil das Christusbild sich zum Menschenbild formiert hat und Letztere jeweils als der Mittelpunkt der Geschichte gedeutet werden beziehungsweise worden sind. „‚Der Mensch' als Ich der Weltgeschichte schließt den Zyklus christlicher Anschauungen."[375] Überwunden wird er aber erst dann sein, wenn Existierendes und Ideales nicht mehr in ein Spannungsverhältnis zueinander gesetzt werden. Solange bleibt der vollendete Geist etwas, das in die Zukunft oder in ein Jenseits gesetzt wird. Nicht genug, auch der Wert des Einzelnen wird an seinem geleisteten Beitrag an der Verwirklichung des Ideen- oder Gottesreiches gemessen.

„Daß der Einzelne für sich eine Weltgeschichte ist und an der übrigen Weltgeschichte sein Eigentum besitzt, das geht übers Christliche hinaus"[376], denn er weigert sich, ein Werkzeug Gottes oder der Idee zu sein, er lässt sich keinen Beruf aufzwingen und er möchte auch nicht im Sinne der Menschheit an ihrer Entwicklung mithelfen. Vielmehr lebt er sich aus und kümmert sich dabei nicht um diese. Ohne aber dem Naturzustand zu verfallen, wehrt dieser sich, nur für die Ideen zu leben. Stattdessen will der Einzelne die Antwort auf die Frage „Wer ist der Mensch?" und nicht auf „Was ist der Mensch?" geben.- Das „was" deutet eine Begriffsfrage an, das „wer" leitet hingegen keine wirkliche Frage ein, denn „die Antwort [ist] im Fragenden gleich persönlich vorhanden"[377] Ein Begriff könnte niemals eine adäquate Antwort geben, denn wie

---

[372] Siehe: EE: 408.
[373] Siehe: W. o.
[374] Jelušić meint, hier etwas Ironisches zu entdecken, indem er sagt, dass gerade aber Stirners Ideen weiter leben und er selbst als vergängliches Ich uns nicht mehr erhalten geblieben ist. [Jelušić (1998) 12]- Dies ist zwar ein berechtigter Ansatz, aber Stirners „Ideen" können nur durch Mich wieder zum Leben erweckt werden, sie sind Gedanken nur in Meinem Kopf, da ja auch Ich ein Einziger bin.
[375] Siehe: EE: 410.
[376] Siehe: EE: 411.
[377] Siehe: EE: 411f.

Gott nicht genannt werden kann- Stirner bezieht sich hier auf den Satz „Namen nennen Dicht nicht.“- so bin auch ich unaussprechlich. Wie es Gott zugesprochen wird, dass er vollkommen und ohne Beruf (Bestimmung) sei, so bin vielmehr ich dies. Woraufhin Stirner mit folgendem Satz sein Werk abschließen kann: „Stell’ Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab’ mein’ Sach’ auf Nichts gestellt.“[378]

Das Reale und Ideale sind also unvereinbar, wie es der Einzelne und das Allgemeine sind. Der Einzelne negiert die Welt und die Begriffe, somit geht er über Realität und Idealität hinaus und die Idee vom Menschen verschwindet. Real bleibt der Einzelne aber dennoch, was nicht heißt, dass er nicht vorhin die Welt (also die Realität) negiert hat, da er ja sonst nicht seine Sache auf Nichts stellen könnte. Der Einzelne wird so zu einer Weltgeschichte für sich, mit ihm beginnt und mit ihm endet sie. Hier ist es nun schwer, sich den Einzelnen nicht als isolierten vorzustellen. Auch wird die bisherige Verwerfung der Dialektik ins Wanken[379] gebracht, da der Einzelne durch die Vernichtung von Geist und Welt sehr wohl als die dritte Stufe der Versöhnung gedacht werden kann, denn er ist zwar der realisierte Mensch, aber dies immer auch als denkender- die Idee allerdings verschwindet dennoch durch mich. Auch wenn mich kein Name nennt, so ist es trotzdem eine (wenn auch eigentümliche) Art der spekulativen Philosophie, zu sagen, dass der, der nach dem Menschen fragt, sich selbst als lebendige Antwort darauf vorfindet.

[378] Siehe: EE: 412.
[379] Wenn bei Hegel die Selbstentfremdung darin besteht, dass das Selbst in das Moment des Selbst und des Gegenstandes zerfällt, ohne dass eine Vermittlung stattfindet, und erst die Reflexion über diese Entzweiung das Selbst wieder zu sich bringt und beide Zustände vereint, kann man hier Gemeinsamkeiten sehen: Zuerst ist man auf die Welt bezogen, dann ist man auf sein Inneres bezogen und letztendlich sieht man sich selbst als Welt und als Selbst an. [Vgl. hierzu: Ružička, Rudolf: Selbstentfremdung und Ideologie. Zum Ideologieproblem bei Hegel und den Junghegelianern. Bonn: Bouvier (1977) [aus der Reihe: Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik].]

3. Ergebnis

Stirner entwickelt den Begriff des Anarchismus, indem er ihn nicht entwickelt und die Sichinfragestellung so aufrecht erhält. Er geht nicht systematisch und auch nicht strukturiert vor, weil er ja den Begriff als solchen ablehnt. Seine dreifache Nennung des Wortes selbst ist widersprüchlich und passt in dieses „Schema".
Stirners Philosophie ist als anarchistisch zu bezeichnen, weil er die Institutionen als Fremdherrschaft entlarvt, namentlich werden die Gesetze, der Staat, die Kirche, die Schule, die Ehe und die Wissenschaft, wozu speziell Philosophie und Psychologie (diese wird allerdings nur indirekt genannt) gehören, angegriffen. Diesen setzt Stirner den autonomen Verein entgegen, der aus verantwortungsbewussten Individuen besteht, die sich eigene Ziele setzen und diese gemeinsam erreichen wollen. Hier ist ganz deutlich zu sehen, dass der Individualanarchismus Stirners nicht dem sozialen Anarchismus entgegen gesetzt ist, da sicher das beste Argument für „soziales" Verhalten jenes ist, man solle es um der eigenen Lust willen tun. Auch Solidarität ist etwas, das eine Rolle spielt in diesem Werk, da Streik und Erhebung der Proletarier erwähnt und gutgeheißen werden, das anarchosyndikalistische wird so deutlich, auch wenn gerade dies immer verneint wird in Bezug auf Stirner.
Die Gleichheit und Freiheit sowie die Revolution werden nicht unkritisch als zu bejahend hin gestellt. Erstere negiert nämlich das Individuum in seiner Einzigartigkeit und unterstellt ihm Gemeinsamkeiten, denen zufolge sich Handlungsvorschriften ergeben. Die Freiheit ist natürlich auch ihm ein Anliegen, wie es in allen anarchistischen Philosophien der Fall ist, aber sie darf nicht zu etwas Absolutem werden, wie überhaupt nichts zu etwas Absoluten werden darf, außer der Maßstab meiner selbst. Daraus ergibt sich ganz klar, dass Stirner individualanarchistische Elemente herausgearbeitet hat. Damit geht auch sein Aufruf, seine individuellen Fähigkeiten zur Offenbarung zu bringen, einher. Die Revolution letztendlich ist wenig sinnvoll, wenn immer nur Bestehendes in neue Formen transferiert wird, der Inhalt aber der gleich bleibt. Hier wird dann das Nihilistische ersichtlich, das ja auch als nahe am Anarchistischen definiert worden ist. Das Neue darf nicht auf dem Alten aufgebaut werden, sondern muss auf dem Nichts sein Fundament haben. Somit wird jeder Bestimmung und Tradition gerade nicht das Wort geredet. Hierzu passt sehr gut, was Kropotkin über den Nihilisten sagt, nämlich, dass er ein Empörer sei, der gegen die Heuchelei mittels Direktheit und Frechheit vorgehe. Zudem sei diesem Bildung als Mittel zur

Eigenermächtigung wichtig und er stütze sich auf die Vernunft.[380] Hier wären wir beim Nächsten: Stirners individual- anarchistische Überlegungen sind nicht nur nihilistisch, sondern auch aufklärerisch, weil er sich dennoch auf die Vernunft, die im Trotz besteht, bezieht, auch weil er im Prinzip sagt, dass der Mensch am besten eine Sache um seiner selbst willen mache. Somit ist eine anarchistische Moral am ehesten durchzusetzen, wenn als letzte Begründung dafür das eigene Wohl angegeben wird. So wird aber auch der existentialistische Zug deutlich.
Stirner weist sogar Ähnlichkeiten mit den religiösen Sozialanarchisten auf, weil er Jesus als Empörer bezeichnet, aber zugleich sieht er die Religion als den Grund aller Ideale an, die den Menschen bindet und verpflichtet, wodurch Stillstand entsteht. Durch diese Ablehnung eines Berufes oder einer Bestimmung wird auch klar, warum Stirner in die Nähe des Anarchafeminismus gerückt werden kann, da er geschlechtsspezifische Verhaltensregeln als fixe und vorgegebene Konstrukte nicht gutheißen kann. Sie führen dazu, dass man nicht der Eigner seiner selbst ist. Das Problematische ist bei der Postulierung des Fortschritts und der Neusetzung des Selbst, dass aber dennoch die Rede ist von einem Freien oder Eigner, der dazu geboren ist. Es würde gerade dem widersprechen, dass jeder die Möglichkeit hat, sich der Manipulation von außen entledigen zu können, da dann ja so etwas wie Anlagen angenommen werden müssten. Auch die These, dass man nur das ist, was man ist und nichts anderes sein kann, könnte in diese Richtung gedeutet werden, kann aber auch situativ und momentan verstanden werden, wodurch jeder immer nur jetzt das ist, was er jetzt gerade sein kann, was aber das Problem nicht beseitigen kann.
Stirners Eigner ist ein selbständiger, selbstermächtigender und selbstverantwortlicher, was völlig zur Idee zur Anarchismus passt. Auch dass Diogenes in das Konzept des Eigners mit ein bezogen wird, geht in dieselbe Richtung, wodurch zugleich die Nähe zur Bedürfnislosigkeit und zur Immoralität gezeigt wird.
Letztendlich verdeutlicht Stirner seine anarchistischen Gedanken auf mehreren Ebenen. Zum Einen ist da die Sprache, die als Herrschaftsinstrument angesehen wird, weil sie mich zum Sklaven der Begriffe macht. (Was aber nicht thematisiert wird, ist, dass aber gerade das Totschweigen gewisser Sachverhalte auch zu einem Herrschaftsinstrument werden kann, was Stirner ja durch die Zensur selbst erfahren hat.) Zum Anderen ist da die Ebene des Individuums und zudem die der Geschichte. Auch nicht übersehen werden darf, dass formal, also im Prinzip

[380] Vgl.: Kropotkin, Peter: „Memoiren eines Revolutionärs“, in: Ein Panorama europäischen Geistes. Texte aus drei Jahrtausenden. Bd. 3. Von Karl Marx bis Thomas Mann. Ausgewählt und vorgestellt von Ludwig Marcuse. Zürich: Diogenes (1977) 307- 313.

innerhalb der (manifestierten) Sprache, sich Stirner nicht an die Regeln der Groß- und Kleinschreibung hält. Aber auch eine „Stirnersche Ebene“ ist zu erkennen, was wiederum genau genommen ebenso innerhalb der Ebene des Individuums anzusiedeln ist, da er auch seine eigene Meinung kundtut, die nicht immer zu den restlichen Ausführungen passt. Natürlich könnte man auch sagen, das ganze Werk mache die Ebene Stirners aus.

Dennoch lassen sich Gemeinsamkeiten zu anderen Anarchisten konstatieren, so ist gerade das Mystische verbunden mit einer Sprachkritik mit Landauer in Verbindung zu setzen, der zudem auch der Ansicht ist, dass der Einzige unter Einzigen seine Interessen am besten verwirklichen kann. (So wie Tucker die Meinung vertritt, dass der eigene Vorteil den Vorteil aller zu Folge haben wird.) Obwohl Kropotkin seine anarchistische Idee als gesellschaftsorientiert und dem Gleichheitsideal verpflichtet ansieht, hat Stirner mit ihm gemein, dass sie beide die Bedürfnisse auf das Notwendige beschränkt wissen wollen, sie also in der Abkehr von Überfluss und Luxus eine Befreiung sehen, zudem kreiden sie beide die Konkurrenz an.

Im Bereich der Pädagogik erinnern die vorgestellten Gedanken an die Tolstois, der ebenso die Schule und die Kirche als verderbliche Elemente innerhalb der Erziehung ansieht. Dagegen sind sich die beiden Denker hinsichtlich des religiösen Inhaltes nicht einig, dennoch nehmen sie beide Anleihen an der Lehre Jesu.

Was die zwischenmenschlichen Beziehungen ausmacht, dürfen diese genauso wie bei Montseny und Goldman etwa nicht einer Institution unterstehen, da sonst die Gefahr besteht, nicht das direkte Gegenüber, sondern die vermittelnde Instanz zu lieben oder zumindest zum Hauptgegenstand zu machen. Was noch auffällt, ist, dass sowohl bei Stirner wie auch bei Goldman eine essentialistische Tendenz zu bemerken ist, die nicht frei von Widersprüchen bleibt, wenn sie im Kontext zu den restlichen Ausführungen der beiden gebracht wird.

Über Wollstonecraft und Godwin geht Stirner insofern hinaus, als er die Vernunft nicht als menschliche, sondern als trotzige und egoistische verstanden wissen will. Diese trotzige oder auch freche Vernunft erinnert an das Spontane bei Bakunin, der zudem wie er den Fortschritt in der Negation gelegen sieht.

Bibliographie

- **Adler,** Max: Max Stirner und der moderne Sozialismus. Feuilletons aus der Arbeiter-Zeitung vom Oktober 1906. Herausgegeben von Arno Maierbrugger, Adi Rasworschegg, Gerhard Senft und Peter Stipkovics. Wien: Monte Verita (1992).
- **Ansart**, P.: „Anarchism“, in: Les notions philosophiques. Dictionnaire. Vol II. Philosophie occidentale: A- L. Volume dirigé par Sylvain Auroux. Herausgegeben von André Jacob. Paris: Presses universitaires de france (1990) [aus der Reihe: Encyclopédie philosophique universelle].
- **Beauvoir**, Simone de: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Aus dem Französischen übersetzt von Eva Rechel- Mertens und Fritz Montfort. 41.- 55. Tausendste Aufl. Hamburg: Rowohlt (1970).
- **Beauvoir**, Simone de: Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus. Hamburg: Rowohlt (1983).
- **Beck**, Gerhard: Die Stellung des Menschen zu Staat und Recht bei Max Stirner. Univ. Köln: Dissertation (1965).
- **Beyer**, Wolfram: Anarchisten. Zur Aktualität anarchistischer Klassiker. Herausgegeben von ebendiesem. Berlin: Oppo (1993).
    - **Beyer,** Wolfram: „Freiheit und Revolte. Bakunins Beitrag zur Sozialen Revolution“, in: W. o.
    - **Hug**, Heinz: „Die Inthronisation der Solidarität. Peter Kropotkin als sozialinnovativer Denker“, in: W. o.
    - **Klemm**, Ulrich: „Der Anarchismus der Bergpredigt. Leo Tolstois revolutionäres Vermächtnis“, in: W. o.
- **Bürger**, Peter: Theorie der Avantgarde. Mit einem Nachwort zur 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (1974).
- **Camus**, Albert: L’ homme révolté. 93. Aufl. Paris: Gallimard (1952).
- **Cattepoel**, Jan: Anarchismus. Rechts- und staatsphilosophische Prinzipien. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Harro Otto. München: Goldmann (1973).

- **Crowder**, George: „Anarchism“, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vol. 1. Herausgegeben von Edward Craig. London/ New York: Routledge (1998).
- **Diefenbacher**, Hans: Anarchismus: Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft. Herausgegeben von ebendiesem. Darmstadt: Primus (1996).
    - **Diefenbacher**, Hans: „Anarchie ist Ordnung. Individualistischer Anarchismus bei William Godwin, Anselme Bellegarrigue und Gustav Landauer“, in: W. o.
    - **Reuter**, Hans- Richard: „‚Heiliger Anarchismus’. Zur Rezeption anarchistischer Motive im ‘religiösen Sozialismus’ bei Leonhard Ragaz“, in: W. o.
    - **Schwerdtfeger**, Johannes: „Anarchismus und Pädagogik oder die pädagogisch arrangierte Freiheit“, in: W. o.
    - **Stamatescu**, Ion- Olimpiu: „Ökologie und Anarchie. Anmerkungen zu Murray Bookchins Ökologie der Freiheit“, in: W. o.
- **Dierse**, U.: „Anarchie, Anarchismus“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von Joachim Ritter. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten. Bd. 1: A- C. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1971).
- **Eltzbacher**, Paul: Der Anarchismus. Eine ideengeschichtliche Darstellung seiner klassischen Strömungen. Berlin: Libertad (1987) [Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte. Bd. 1].
- **Emge**, Carl August: Max Stirner. Eine geistig nicht bewältigte Tendenz. Mainz: Akademie der Wissenschaften (1964) [aus der Reihe: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Nr. 12].
- **Engels**, Friedrich/ **Marx**, Karl: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. Wien/ Berlin: Verlag für Literatur und Politik (1932).
- **Giorgio**, Penzo: Die existentielle Empörung. Max Stirner zwischen Philosophie und Anarchie. Aus dem Italienischen übersetzt von Barbara Häußler. Berlin/ Bern/ Bruxelles/ Frankfurt am Main/ New York/ Oxford/ Wien: Peter Lang- Europäischer Verlag der

Wissenschaften (2006) [aus der Reihe: Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie. Bd. 35. Herausgegeben von Elmar Klinger].

- **Gosepath**, Stefan/ Hinsch, Wilfried/ Rössler, Beate (Hg.): Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie. In Zusammenarbeit mit Robin Celikates und Wulf Kellerwessel. Bd. 1: A- M. Berlin: Walter de Gruyter (2008).
- **Grawitz**, Madeleine: Bakunin. Ein Leben für die Freiheit. Aus dem Französischen übersetzt von Andreas Löhner. Hamburg: Edition Nautilus (1999).
- **Haug**, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch- kritisches Wörterbuch des Marxismus. Unter Mitwirkung von mehr als 600 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern. Bd. 1: Abbau des Staates bis Avantgarde. 2. Aufl. Hamburg/ Berlin: Argument (1996).
- **Haug**, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch- kritisches Wörterbuch des Marxismus. Unter Mitwirkung von mehr als 600 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern. Abbau des Staates bis Avantgarde. Bd. 1. 2. Aufl. Hamburg/ Berlin: Argument (1996).
- **Helms**, Hans G.: Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners „Einziger“ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik. Köln/ Schauberg: M. du Mont (1966).
- **Hogrebe**, Wolfram: Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert. Kritik der idealistischen Vernunft. Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, Stirner, Kierkegaard, Engels, Marx, Dilthey, Nietzsche. München: Fink (1987).
- **Holz**, Hans Heinz: Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie. Stirner- Nietzsche- Sartre- Marcuse- Neue Linke. Darmstadt/ Neuwied: Luchterhand (1976) [aus der Reihe: Philosophische Texte. Bd.5. Hg. v. ebd., Alessandro Mazzone und Helmuth Plessner].
- **Jelušić**, Vojmir: Stirners Erbe. Eine kritische Betrachtung über das Verhältnis des „Einzigen“ zum individualistischen Anarchismus in Deutschland. Leipzig: Max Stirner-Archiv (1998) [aus der Reihe: Stirneriana. Nr. 7. Hg. v. Kurt W. Fleming].
- **Kilian**, Michaela: „Keine Freiheit ohne Gleichheit.“ Louise Michel (1830 oder 1833-1905), Anarchistin, Schriftstellerin, Ethnologin, libertäre Pädagogin. Lich/ Hessen: Edition AV (2008) [aus der Reihe: Widerständige Frauen. Bd. 5].
- **Korfmacher**, Wolfgang: Stirner denken. Max Stirner und der Einzige. Wien/ Leipzig: Karolinger (2001).

- **Kropotkin**, Peter: Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie. Herausgegeben und neu übersetzt aus dem Französischen von Heinz Hug. 4. Aufl. Grafenau/ Württ.: Trotzdem (2002).
- **Lachmann**, Benedikt: Protagoras. Nietzsche. Stirner. Ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus und Egoismus. Berlin: Leonhard Simion Nf. (1914) [aus der Reihe: Bibliothek für Philosophie. Bd. 9. Hg. v. Ludwig Stein].
- **Landauer,** Gustav: Zwang und Befreiung. Eine Auswahl aus seinem Werk. Eingeleitet und herausgegeben von Heinz- Joachim Heydorn. Köln: Jakob Hegner (1968).
    - Landauer, Gustav: „Lew Nikolajewitsch Tolstoi“, in: W. o.
    - Landauer, Gustav: „Von der Ehe“, in: W. o. .
    - Landauer, Gustav: „Vor fünfundzwanzig Jahren“, in: W. o.
- **Landauer,** Gustav: „Der Anarchismus in Deutschland“, in: Erkenntnis und Befreiung. Ausgewählte Reden und Aufsätze. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ruth Link- Salinger (Hyman). Frankfurt am Main: Suhrkamp (1976).
- **Landauer**, Gustav: Signatur: g. l. Gustav Landauer im „Sozialist“. Aufsätze über Kultur, Politik und Utopie (1892- 1899). Herausgegeben und mit einer Einleitung von Ruth Link- Salinger (Hyman). Frankfurt am Main: Suhrkamp (1986).
    - Landauer, Gustav: „Anarchismus- Sozialismus“, in: W. o.
    - Landauer, Gustav: „Die Erdolchung der Kaiserin von Österreich“, in: W. o.
    - Landauer, Gustav: „Die geschmähte Philosophie“, in: W. o.
    - Landauer, Gustav: „Ein paar Worte über Anarchismus“, in: W. o.
    - Landauer, Gustav: „Zur Frage: Wie nennen wir uns? (I/II)“, in: W. o.
- **Laska**, Bernd A.: Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einziger“. Eine kurze Wirkungsgeschichte. Nürnberg: LSR (1996) [aus der Reihe: Stirner- Studien. Nr. 2].
- **Laska**, Bernd A.: „Katechon“ und „Anarch“. Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner. Nürnberg: LSR (1997).
- **Leber**, Stefan: „…es mußten neue Götter hingesetzt werden.“ Menschen in der Entfremdung: Marx und Engels, Cieszkowski, Bauer, Hess, Bakunin und Stirner. Stuttgart: Freies Geistleben (1987).

- **Lehner**, Dieter: Individualanarchismus und Dadaismus. Stirnerrezeption und Dichterexistenz. Frankfurt am Main/ Bern/ New York/ Paris: Peter Lang (1988) [aus der Reihe: Münchener Studien zur literarischen Kultur in Deutschland. Hg.v. Renate von Heydebrand, Georg Jäger und Jürgen Scharfschwerdt. Bd. 7].
- **Leibetseder**, Doris: Anarchismus und Feminismus. Eine Aufarbeitung der Frauenbefreiung im Anarchismus am Beispiel spanischer Anarchistinnen. Univ. Wien: Diplomarbeit (2001).
- **Linares**, Filadelfo: Max Stirners Paradigmenwechsel. Hildesheim/ New York/ Zürich: Olms (1995) [aus der Reihe: Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie. Hg. v. Gerhard Funke. Bd. 41].
- **Lohschelder**, Silke/ Gutschmidt, Inés/ Dubowy, Liane M.: AnarchaFeminismus: auf den Spuren einer Utopie. Münster: Unrast (2000).
- **Löwith**, Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1969).
- **Lukács**, Georg: Balzac und der französische Realismus. Berlin: Aufbau (1952).
- **Mackay**, John Henry: Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. Mit vier Abbildungen, zahlreichen Facsimilen und einem Anhang. Wiederdruck der 3. völlig durchgearbeiteten und vermehrten Aufl. Freiburg/ Br.: Mackay- Gesellschaft (1977).
- **Malatesta**, Errico: Anarchismus und Gewalt. Ohne Angabe eines Übersetzers. Bern: Edition Anares (1987).
- **Marxen**, Jens: Individualität und Eigensinn. Univ. Wien: Diplomarbeit (2007).
- **Meyer**, Ursula I./ Bennent- Vahle, Heidemarie (Hg.): Philosophinnen Lexikon. Bd. 2. Aachen: ein- fach (1994).
- **Nettlau**, Max: Geschichte der Anarchie I. Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864. Bd. 1. Glashütten im Taunus: Detlev Auvermann (1972).
- **Polturak**, Aurelie: Die Philosophie Max Stirners systematisch dargestellt. 2. Aufl. Leipzig: Max Stirner- Archiv (2008) [aus der Reihe: Stirneriana. Nr. 6. Hg. v. Kurt W. Fleming].
- **Reschika**, Richard: Philosophische Abenteurer. Elf Profile von der Renaissance bis zur Gegenwart. Tübingen: Mohr Siebeck (2001).

- **Ružička**, Rudolf: Selbstentfremdung und Ideologie. Zum Ideologieproblem bei Hegel und den Junghegelianern. Bonn: Bouvier (1977) [aus der Reihe: Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik].
- **Schmeiser**, Daniela: „Tu was du willst.“ Philosophische Analysen anarchistischer Strömungen im Kontext der Studentenbewegung von 1968 in der Bundesrepublik Deutschland. Univ. Wien: Dissertation (1990).
- **Schuhmann**, Maurice: „Max Stirner und die Anarchismen. Eine Erwiderung auf ‚Max Stirner und die Anarchisten‘ von Ibrahim Türkdogan“, in: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max Stirner- Archivs. Herausgegeben von Kurt W. Fleming. Leipzig. Nr. 3 (23) (2003).
- **Schultheiß**, Hermann: Stirner. Grundlagen zum Verständnis des Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“. Leipzig: Max Stirner- Archiv (1998) [aus der Reihe: Stirneriana. Nr. 11. Hg. v. Kurt W. Fleming].
- **Sedmak**, Clemens: „Kollektivismus“, in: Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen. Herausgegeben von Peter Prechtl und Franz- Peter Burkard. 2. erweiterte und aktualisierte Aufl. Stuttgart/ Weimar: J. B. Metzler (1999).
- **Shelley**, Percy Bysshe: The complete poetical works of Shelley. Including materials never before printed in any edition of the poems. Herausgegeben von Thomas Hutchinson. Oxford: Clarendon Press (1904).
- **Simon**, Ulrich: Zur Kritik der Philosophie Max Stirners. Univ. Frankfurt am Main: Dissertation (1982).
- **Stirner**, Max: Der Einzige und sein Eigentum. Mit einem Nachwort herausgegeben von Ahlrich Meyer. Stuttgart: Reclam (2008).
- **Suren**, Peter: Max Stirner über Nutzen und Schaden der Wahrheit. Eine philosophische Untersuchung nebst einer Einleitung und einem Anhang mit ergänzenden Betrachtungen. Bern/ Frankfurt am Main/ New York/ Paris: Peter Lange (1991) [aus der Reihe: Europäische Hochschulschriften. Reihe 20: Philosophie. Bd. 345].
- **Strugurescu**, George: Max Stirner. Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig: Max Stirner- Archiv (1998) [aus der Reihe: Stirneriana. Nr. 8. Hg. v. Kurt W. Fleming].

- **Willems**, Joachim: Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch- christlich- atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber. Albeck bei Ulm: Ulmer Manuskripte (2001).
- **Wittkop**, Justus W.: Unter der schwarzen Fahne. Aktionen und Gestalten des Anarchismus. Frankfurt am Main: S. Fischer (1973).
- **Wolf**, Jean- Claude: Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben. Max Stirner neu gelesen. 2. erweiterte Aufl. Leipzig: Max Stirner- Archiv (2008) [aus der Reihe: Stirneriana. Nr. 30. Hg. v. Kurt W. Fleming].
- **Woodcock**, George: „Anarchism“, in: The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 1. Herausgegeben von Paul Edwards. New York/ London: The Macmillan Company & The Free Press/ Collier- Macmillan Limited (1967).
- **Woodcock**, George: Leo Tolstoi. Ein gewaltfreier Anarchist. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Peter Peterson. Ergänzt mit Anmerkungen von Ulrich Klemm und einem Anhang „Zu Tolstois Gedanken“. Ulm: Edition Flugschriften (1987).

Zusammenfassung

Nachdem der Begriff des Anarchismus untersucht worden ist auf seine historische Entwicklung und auf seine besonderen Abweichungen und Verzweigungen, hat sich zunächst die Frage heraus kristallisiert, ob Stirner nun dem (Individual-) Anarchismus zuzuordnen ist, oder nicht. Zugleich aber ergibt sich ein neues Problem, nämlich das, dass bei vielen Anarchisten der Individualanarchismus und somit auch Stirner als verpönt gilt. Im weiteren Verlauf zeigt sich aber, dass das Individuum und die Gesellschaft nicht als getrennt voneinander betrachtet werden können, wenn ein Anarchismus vertreten werden will, der sowohl die Autonomie des Subjekts als auch das ausgewogene Zusammenleben miteinbezieht.
Trotzdem weist das Werk extrem individualistische Züge auf, obwohl es von der Gesellschaft als Urzustand des Einzelnen ausgeht, was aber nicht heißt, dass das Ich nicht dennoch Anfangs- und Endpunkt bedeuten solle. Aber die Gedanken Stirners sind immer auch anarchistisch, da sie die Vermassung, die Vereinheitlichung und die Generalisierung als Mechanismen entlarven, die meinen Willen und meine Entwicklung zur Mündigkeit unterbinden. Deshalb können auch den gesellschaftlichen und staatlichen Einrichtungen die individuellen Vereinen gegenüber gestellt werden, die der Verallgemeinerung entgegen wirken können. Hier zeigt sich dann, dass das Individuum bei Stirner kein isoliertes ist, da es mit anderen selbstbestimmten Individuen in Kontakt treten möchte, ohne dabei sich Mittler zu bedienen, die Entfremdung der Einzelnen bedeuten. Dies ist ebenso ersichtlich anhand der Begriffe, die auch so etwas wie eine Vermittlung darstellen und das Individuum immer unter einen allgemeinen Ausdruck subsumieren, nur auf es allgemein verweisen, es selbst aber niemals erfassen können. Dieser entfremdenden Verallgemeinerung wird in nihilistischer Manier das Nichts und die Sprach- sowie Gedankenlosigkeit entgegen gestellt.
Im Endeffekt ergibt sich, dass Stirners Ausführungen zwar eine Humanismus- und Idealismuskritik als Hintergrund haben, dass aber die anarchistische sich mit der individualistischen Ebene verbindet und das ganze Werk durchzieht, was dazu führt, dass Gemeinsamkeiten mit anderen Anarchisten und anarchistischen Strömungen (Kollektivismus, anarchistische Ästhetik, Anarchafeminismus und religiöser Sozialanarchismus etwa) festgestellt werden können.

Die Verfasserin

Nachdem die Verfasserin (geb. 1984) 2004 mit dem Studium der Philosophie und der Vergleichenden Literaturwissenschaft begonnen hat, beschäftigt sie sich in erster Linie mit dem europäischen 19. Jahrhundert, sowohl philosophisch als auch literarisch. Hier ergeben sich einige Schwerpunkte, die sich untereinander bedingen, nämlich Romantik, Junghegelianismus, Anarchismus, Symbolismus und Existentialismus. Im Bereich der politischen Philosophie hat sich dann insbesondere der Individualanarchismus als interessant heraus gestellt, da dieser das neuzeitliche Denken, das Subjekt in den Mittelpunkt zu rücken, mit dem staatskritischen Element verneint, was dazu anregt, sich prinzipiell Staatstheorien und Gerechtigkeitstheorien genauer zu widmen, die die ganze Philosophiegeschichte durchziehen.